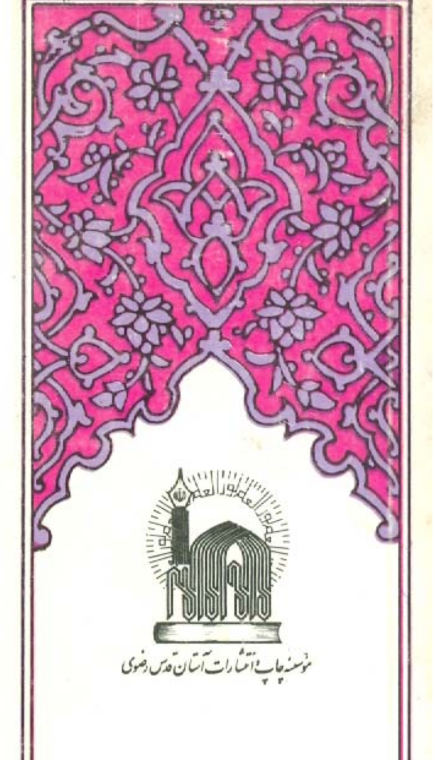


الباب الحادي عشر للعلامة الحلي

مع شرحيه

النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السيوري

و

مفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسيني

حققه وقدم عليه

الدكتور مهدي محقق



اهداء حسين الخزاعي
لشبكة الفكر مصورات عام
٢٠١٢م



الباب الحادي عشر للعلامة الحلي

مع شرحيه

النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السيوري

و

مفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسيني

حققه وقدم عليه

الدكتور مهدي محقق





مشخصات:

نام کتاب: الباب‌الحادی عشر
موءلف: علامهٔ حلی
شارحان: مقدادبن عبدالله السیوری، ابوالفتح بن مخدوم‌الحسینی
مقدمه و تحقیق: دکتر مهدی محقق
ناشر: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
مشهد، صندوق پستی ۹۱۷۳۵/۱۵۷
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
تاریخ انتشار: ۱۳۶۸
چاپ: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

حق چاپ محفوظ است

فهرست مطالب کتاب

(۱)

النافع يوم الحشر

فهرست مطالب کتاب

(۲)

مفتاح الباب

فهارس

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

باب حادی عشر علامّه حلّی

ابومنصور حسن بن یوسف بن‌علی‌بن مطهّرحلّی معروف به علامهٔ حلّی متوفی ۷۲۶ کتاب **مصباح المتهجّد** شیخ ابوجعفرطوسی متوفّی ٤٦٠ راکه درادعیه وعبادات بود بنا به‌خواهش وزیرمحمّد بن‌محمّد قوهدی تلخیص کرد وآن را بنام **منهاج‌الصّلاح فی مختصرالمصباح** در ده باب گردانید و سپس از جهت آنکه شناخت عبادت ودعا فرع شناخت معبود ومدعوّاست وصحّت عبادت بستگی به‌صحّت اعتقاد وایمان دارد بابی بنام باب یازدهم درشناخت اصول دین بآن افزود که دراین باب مسائل معرفت خدا ووحدانیّت وصفات او وعدل ونبوّت انبیا وامامت امامان ومعاد بیان شده است .

علاّمه حلّی می‌گویدکه او در این باب یازدهم آنچه راکه برهمهٔ مکلّفان از اصول دین واجب است یادکرده وسپس آن اصولی راکه باجماع علما بر هرمسلمانی واجب است چنین برمی‌شمارد : شناخت خدا وصفات ثبوتیّه وسلبیّهٔ او وآنچه‌که براوصحیح واز اوممتنع است ،شناخت نبوّت وامامت ومعاد. اوکتاب را درهفت فصل قرار داده : فصل اول دراثبات واجب الوجود . فصل دوم درصفات ثبوتیّهٔ اوکه عبارتست ازقدرت واختیار ، علم ، حیوة ، اراده وکراهت، ادراك، قدیم وازلی وباقی وابدی بودن او ، تکلّم ، صدق . فصل سوم در صفات سلبیّهٔ اوکه عبارتست : مرکّب نبودن ، جسم وعرض وجوهر نبودن ، لذّت والم نداشتن ، متّحد به چیزی

نشدن ، محلّ حوادث نبودن ، رؤیت بصری نداشتن ، شریک نداشتن ، از معانی و احوال بدور بودن . فصل چهارم درعدل است که دراین فصل اختیار بشر واستحالهٔ قبح برخداوند ولطف اورا باثبات می‌رساند . فصل پنجم درنبوّت است ودر این فصل پس ازتعریف پیغبر باثبات نبوّت پیغمبر ، (ص) ووجوب عصمت اووانیکه اوفاضل‌ترین مردمان بوده واز دنائت پدران وعهر مادران و رذائل خُلقی (بضم خا) وعیوب خَلقی (بفتح خا) برکنار است می‌پردازد . فصل پنجم در امامت است که بدین‌گونه تعریف شده : « ریاست عامّه در امور دنیا ودین برای یک شخص بعنوان نیابت از پیغمبر » وآن را ازطریق‌عقل واجب می‌داند ودراین فصل باثبات معصوم بودن ومنصوص علیه بودن وفاضل‌ترین مردمان بودن امام می‌پردازد وسپس امامت حضرت علیّ‌بن‌ابی‌طالب علیه السّلام را پس از پیغمبر (ص) با دلیلها عقلی و نقلی بیان می‌کند . فصل هفتم در معاد است وآن را ازطریق عقلی‌که قبح تکلیف خداوند بدون آن باشد اثبات وسپس آیاتی راکه برآن دلالت دارد بیان می‌کند . دراین فصل مسالهٔ ثواب وعقاب وتوبه وامر بمعروف ونهی از منکر بیان شده است ،

باب حادی عشر از جهت اختصار وجامعیّت مورد توجّه اهل علم واقع شد چنانکه آن جدا از ده باب دیگر مورد نسخ وتدوین وطبع قرارگرفت وشروح و تعلیقات فراوانی برآن نگاشته‌گردید ، مولّف **الذریعة إلی تصانیف الشیعة** متجاوز از بیست شرح برای آن یادکرده است .

النافع یوم الحشر فاضل مقداد

ازمیان شروح باب حادی عشر شرح فاضل ابوعبدالله مقداد بن عبدالله محمدبن الحسین بن محمد اسدی سیوری حلّی‌معروف به‌فاضل‌مقداد متوفی ۸۲۶ بنام **النّافع یوم الحشرفی‌شرح باب الحادی عشر** بیش ازشروح دیگر مورد توجّه اهل علم وتدریس‌در مدارس وحوزه‌ها قرارگرفته وبارها طبع ونشر شده‌است .

ازشرح مزبور ترجمه‌های متعددی به فارسی صورت گرفته که ازمعروفترین آنها

الجامع فی ترجمة النافع حاجی میرزا محمد علی حسینی شهرستانی متوفی ۱۳٤٤ هجری قمری است و همچنین ترجمه ای به زبان انگلیسی که توسط W.M.Miller صورت پذیرفته و در سال ۱۹۲۸ درلندن چاپ شده از آن در دست است .

متأسفانه چاپهای متعدّد سنگی وحروفی که از باب حادی عشر صورت گرفته براساس نسخ صحیح و مضبوط نبوده و اغلاط فراوان خاصّه آنجا که ضبط اسامی دانشمندان است در آن دیده می‌شود که برای نمونه برخی از آنها راکه درصفت چهارم ازصفات ثبوتیّه است یاد می‌کنیم : دراین فصل از ابوالحسین محمّدبن علی بن الطیّب البصری المعتزلّی متوفّی ٤۲٦ ازبزرگان اهل اعتزال ومؤلّف **المعتمد فی اصول الفقه** (چاپ موسسهٔ فرانسوی دمشق ۱۹٦٤) تعبیر به « حسن بصری » شده و از حسین بن محمّدالنّجار رئیس نجاریّه ازفرق معتزله که شرح احوالش در**فرق المعتزلة** ابن‌المرتضی[1] آمده تعبیر به« البخاری » شده است .

راقم سطور در طی بیست سال أخیر این کتاب را بارها در درس « سیر عقائد اسلامی» دورهٔ دکتری زبان وادبیات فارسی دانشگاه تهران وهمچنین در درس اندیشه شیعی Shî ʻ î Thought برای دانشجویان دورهٔ دکتری مؤسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا تدریس کرده وهمواره مورد اعتراض دانشجویان قرار می‌گرفت که چرا چاپی مرغوب از این کتاب مطلوب صورت نمی‌گیرد واین خود برای او تکلیفی ایجاد می‌کرد که مسؤول آنان را اجابت کند و چند بار نیز باین امرمهم پرداخت وهربار موانعی پیش می‌آمد که آن را به تعویق می‌انداخت وگوئی مصداق ثانی خود مؤلّف یعنی فاضل مقداد شده بود که می‌گوید : « ثمّ عاقنی عن إتمامه عوائقُ الحدثان و مصادماتُ الدّهر الخوّان ، إذ کان صادّا للمرء عن بلوغ إرادته وحائلاً بینه وبین طِلبته » ویا بگفته ، شاعر :

فرشته‌ای است براین بام لاجورد اندود که پیش آرزوی سائلان کشد دیوار

تادریکی ازسفرها که ازگرفتاری‌های مختلف برکناربود توفیق آغاز کار نصیب او

گردید وخداوند ازراه لطف این توفیق را ادامه داد که علی‌رغم گرفتاری‌های گوناگون بتواند این‌عمل مهم را بپایان رساند .

در تصحیح متن شرح باب حادی عشرفاضل مقداد از نسخ چاپ تهران سنگی وحروفی وچاپ بمبی استفاده و با نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران بشمارهٔ ۳۲۳ مقابله وبرمبنای انتخاب الأصح" فالأصح" متن مصحح" فراهم‌آمده‌است .

برای اینکه مبتدیان از موضوع وهدف این شرح آگاهی براساس گفتهٔ مولّف بیابند ترجمهٔ فارسی مقدمهٔ فاضل مقداد را دراینجا یاد می‌کنیم :

« سپاس خداوندی را که فقر ممکنات دلیل بر وجوب وجود او ، واستواری مصنوعات نشانهٔ توانائی وعلم اوست، برتر ازمشابهت جسمانیّات، وباجلالت قدسش منزّه از مناسبت ناقصات است . شکر می‌کنیم اورا شکری‌که اقطار زمین وآسمانها را پرکند ، وسپاس می‌گوئیم اورا برنعمت‌های متظاهر ومتواتر او ، ویاری می‌جوئیم ازاو بردفع سختی‌ها وبرطرف ساختن رنج ها . ودرود برپیمبر اومحمّد(ص) ، صاحب آیات وبیّنات ، که باطریقت وشریعتش تکمیل کننده همه کمالات است ، وبرخاندان اوکه بر شبهه‌ها وگمراهی‌ها رهنمون هستند، آنانکه خداوند پلیدی را از ایشان برده واز لغزش‌ها آنان را پاک کرده درودی‌که برآنان پیاپی باشد همچون پیاپی بودن لحظه‌ها .

أمّا بعد ، خداوند بزرگ جهان را بیهوده نیافریده تا از بازیگران باشد ، بلکه برای غایت وحکمتی آفریده‌که آن برای نگرندگان آشکار است ، وآن غایت را به تعیین تصریح کرده انجاکه گفته است: « نیافریدم پریان وآدمیان را مگر برای اینکه پرستش کنند» پس واجب است برهرکه از جمله خردمندان است‌که پروردگارجهانیان را پاسخ‌گوید وچون این پاسخ گفتن بدون شناخت اواز روی یقین ناممکن‌است واجب است برهر دانا ومکلّفی که غافلان را آگاه وگمراهان را ارشادکند با بیان مقدّماتی که آموزنده وآشکارکننده است .

از میان این مقدّمات مقدّمه‌ای است‌که به یازدهمین باب (= باب حادی عشر) موسوم است از تالیفات شیخ وپیشوای ما ، امام عالم اعلم افضل اکمل ، سلطان ارباب

تحقیق ، استاد خداوندان تنقیح وتدقیق ، مقرّرمباحث عقلیّه ، مهذب دلائل شرعیّه ، نشانهٔ خداوند درمیان عالمیان ، وارث علوم انبیا ومرسلان ، جمال ملّت ودین ، ابومنصور حسن بن یوسف بن علیّ بن مطهّر حلّی – خداوند روح اورا پاك وضریح اورا را روشن گرداناد – زیرا آن باکمی لفظ علم فراوان وبا اختصار تقریر غنیمت بسیار را در بر دارد .

در روزگار گذشته به خاطر من آمده بودکه چیزی بنویسیم که با تقریر دلائل وبرهان کمك به گشودن آن کند ، ودرضمن خواهش یکی از دوستان راهم پاسخ گفته باشم ، سپس مرا عوائق حدثان ومصادمات روزگار خوّان که همیشه مرد را از رسیدن به هدفش باز می‌دارند ومیان او ومطلوبش حائل می‌شوند ، مرا از اتمام آن باز داشت ، سپس اجتماع ومذاکره دریکی ازسفرها ، با وجود تراکم اشغال وتشویش افکار رخ داد ویکی ازسروران بزرگ ازمن خواهش نمود تا دوباره آنچه راکه نوشته بودم نظر ویادآوری وبآنچه که گرد آورده بودم مراجعه کنم . من‌خواهش‌اورا اجابت‌گفتم زیرا خداوند بزرگ برمن این اجابت را واجب گردانیده است باکمی بضاعت و بسیاری مشغله‌ای که با توانائی برآن منافات دارد واکنون آن را آغاز می‌کنم ویاری برآن را از خدا استمداد می‌طلبم وبا آن بسوی خدا تقرّب می‌جویم واین‌کتاب را به نام یاری‌گر روز رستاخیز در شرح یازدهمین باب (= **النافع یوم الحشر فی‌شرح باب الحادی عشر**) موسوم گردانیدم و توفیق من فقط ازسوی خدا است ، بر او توکّل می‌کنم وبسوی او بازگشت می‌نمایم » .

دراین جا مناسب است یاد شودکه فاضل مقدادکتابهای متعدّدی در علم کلام نوشته است‌که ازمیان آن ها دوکتاب زیر اخیراً چاپ شده وشرح حالی هم از مولّف درآغاز هردوکتاب آمده است :

۱– **اللّوامع الالهیّة فی‌المباحث الکلامیّة** با مقدّمه وتعلیقات سیّد محمد علی قاضی طباطبائی که درسال ۱۳۹۶ هجری قمری درتبریز چاپ شده است .

۲– **ارشاد الطّالبین إلی نهج‌المسترشدین** به تحقیق سیّد مهدی رجائی و باهتمام

سیّد محمود مرعشی که درسال ۱۴۰۵ هجری قمری درقم بوسیلهٔ کتابخانهٔ آیة الله العظمی مرعشی نجفی چاپ شده‌است .

مفتاح الباب ابن مخدوم

این کتاب که برای نخستین بار چاپ می‌شود بوسیلهٔ ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی متوفی ۹۷۶ از أحفاد میرسیّد شریف جرجانی تالیف شده و به شاه طهماسب صفوی اوّل متوفی ۹۸۰ تقدیم گردیده است . ازهمین مولّف کتابی دیگر بنام **آیات الاحکام** که به‌تفسیرشاهی‌معروف است درسال ۱۳۶۲ باهتمام حاج‌میرزا ولی‌الله اشراقی در دومجلّد بوسیلهٔ انتشارات نوید چاپ شده وشرح حالی هم از ابوالفتح بن مخدوم در آغاز آن آمده است .

شرح ابوالفتح بر باب حادی عشر شرحی مزجی است برخلاف شرح فاضل مقداد که برمبنای «قال» «أقول» است وچنانکه ملاحظه می‌شود این شرح مفصّل تر و ومبسوط تر از شرح فاضل مقداد است ومولّف درآن به نقد آراء فلاسفه ومتکلّمان اشعری و معتزلی پرداخته واز مواضع شیعه درمسائل مختلف کلامی بصورت عالمانه‌ای دفاع کرده است . از مقدّمه کتاب چنین بر می‌آید که اومدتی در درگاه ودربارشاه طهماسب بوده واز همین فرصت برای تحریر این کتاب استفاده برده است و ازاین روی بصورت مبالغه آمیزی یک صفحه کامل درتعریف وتوصیف او می‌آورد واورا «ملجأ فرقهٔ ناجیه» و« مرجع شیعهٔ راجیه » می‌خواند و بالاخره کتاب را به پیشگاه او تقدیم می‌دارد و چنانکه از پایان کتاب برمی‌آید تالیف کتاب یکسال پیش از زمان رحلت مولّف صورت گرفته است .

کتاب براساس سه نسخه تصحیح شده است :

۱ــ نسخه متعلّق به‌موسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل ،شعبهٔ تهران .
این نسخه درضمن مجموعه‌ای است که نخستین آن **مفتاح الباب** است وبنظر می‌آید که بوسیلهٔ دانشمندی استنساخ شده‌است وبجهت روشنی و درستی خط و کم غلط بودن این

نسخه اصل قرار داده شد وبا دو نسخه دیگر مقابله گردید والأصحّ فالأصحّ در متن آورده شد .

۲ــ نسخه متعلّق به کتابخانهٔ شخصی استاد ارجمند آقای حسن زاده آملی که نسخه‌ای است روشن وخوانا ولی افتادگی ها واغلاط درآن مشاهده می‌شود وتاریخ کتابت آن هم ظاهراً قلم خوردگی‌دارد ولی دربسیاری موارد راه‌گشا بوده است بنابراین مراتب تشکرخود را ازمعظّم له که با سماحت مخصوص خودشان این نسخه را دراختیار مؤسّسه گذاشتند اظهار می‌دارد .

۳ــ نسخه متعلّق به کتابخانه ملّی ملك شمارهٔ ۲۹۲۷ این نسخه هم خوش‌خط وخوانا است ولی سقطاتی درآن مشاهده می‌شود ولی دربسیاری از جاها مکمّل متن بوده است .

احتمال قوی می‌رود که نسخه آملی وملك أقدم ازنسخهٔ مؤسّسه مطالعات اسلامی باشد ولی دراینجا ما ملاك اصحیّت را مقدّم برأقدمیّت دانسته وآن را اصل قرار دادیم و در مقابله با دو نسخه دیگر هنگام اختلاف نسخ ، موارد راجح را از میان آن سه انتخاب و در متن آوردیم .

نگارنده مصمم بود که شرح حال مفصّلی ازعلّامه حلّی وفاضل مقداد وابوالفتح ابن مخدوم بیاورد ومطالب هرسه کتاب را موردتحلیل وبررسی قرار دهد وتطبیق و مقایسه‌ای هم با آراء متکلمان غیرشیعی بعمل‌آورد ولی چون باافزودن این مطالب حجم کتاب ازحدود متعارف یك کتاب‌درسی افزون می‌گردید آن‌را به فرصتی دیگر ومجلدی جداگانه موکول‌کرد ومسلماً نظرهای‌ارشادی واصلاحی خوانندگان ارجمند نسبت به این‌کتاب درآن مجلدمذکور خواهد گردید انشاءالله تعالی .

بیست وپنجم خرداد ۱۳۶۸

مهدی محقق



النافع یوم الحشر

فی

شرح باب الحادی عشر

از

مقداد بن عبدالله محمد بن حسین سیوری حلّی

معروف به

فاضل مقداد



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذى دلّ على وجوب وجوده افتقار الممكنات ، وعلى قدرته و علمه إحكام المصنوعات ، المتعالي عن مشابهة الجسمانيّات ، المنزّه بجلال قدسه عن مناسبة النّاقصات . نحمده حمداً يملاء أقطار الأرض والسّموات ، ونشكره شكراً على نِعَمه المتظاهرات المتواترات ، ونستعينه على دفع البأساء وكشف الضّرّاء فى جميع الحالات . ٣

والصّلوة على نبيّه محمّد صاحب الآيات والبيّنات ، المكمّل بطريقته وشريعته سائر الكمالات ، وعلى آله الهادين من الشُّبَه والضّلالات ، الّذين أذهب الله عنهم الرّجس وطهّرهم من الزّلات ، صلوةً تتعاقَب عليهم كتعاقُب الآنات . ٦

أمّا بَعد ، فانّ الله تعالىٰ لم يخلق العالم عبثا ، فيكون من الّلاعبين ، بل لغاية و حكمة متحقّقة للنّاظرين ، وقد نصّ على تلك الغاية بالتّعيين فقال : « وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ » فوجب على كلّ من هو فى زُمرة العاقلين إجابة ربّ العالمين . ولـما كان ذلك متعذِّراً بدون معرفته باليقين ، وجب على كلّ عارفٍ مكلّفٍ تنبيه الغافلين ، و إرشاد الضّالّين بتقرير مقدّمات ذوات إفهام وتبيين. فمن تلك المقدّمات المقدّمة الموسومة بـ« الباب الحادى عشر» من تصانيف شيخنا و إمامنا ، الإمام العالم الأعلم الأفضل الأكمل سلطان أرباب التّحقيق ، أستاذ اولى التنقيح و التّدقيق ، مقرّر المباحث العقليّة ، مهذّب الدّلائل الشّرعيّة ، آية الله فى العالمين ، وارث علوم الأنبياء والمرسلين ، جمال الملّة والدّين **ابى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهّر الحلّيّ** – قدّس الله روحه و نوّر ضريحه – فإنّها مع وجازة لفظها كثيرة العلم ، ومع اختصار تقريرها كبيرة الغُنْم . ٩ ١٢ ١٥ ١٨

وكان قد سلف منّى فى سالف الزّمان أنْ أكتب شيئاً يُعين على حلّها بتقرير الدّلائل والبرهان ، إجابة لالتماس بعض الإخوان ، ثم عاقنى عن إتمامه عوائق الحَدَثان ، ٣ ومصادَمات الدّهر الخوّان ، اذكان صادّاً للمرء عن بلوغ إرادته وحائلا بينه وبين طلبته . ثم اتّفق الإجتماع والمذاكَرة في بعض الأسفار مع تراكُم الأشغال ، وتشويش الأفكار، فالتمس منّى بعض السّادات الأجِلّاء أن أعيد النّظر والتّذكّر لما كنت قد كتبت ٦ أوّلا ، والمراجعة إلى ماكنت قد جمعت ، فأجبت ملتَمَسه ، إذ قد أوجب الله تعالى عليَّ إجابته ، هذا مع قلّة البضاعة ، وكثرة الشّواغل المنافية للاستطاعة ، وها أنا أشرع فى ذلك مستمدّا من الله تعالى المعونة عليه ، ومتقرّباً به اليه . وسميّته «النافع يوم الحشر فى ٩ شرح باب الحادى عشر» وما توفيقى الا بالله عليه توكّلت واليه انيب .

قال – قدّس اللهُ روحَه – : **الْبابُ الحَادِيْ عَشَر فِيما يَجِبُ عَلَى عَامَّةِ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ مَعْرِفَةِ أُصُولِ الدِّينِ .**

١٢ **اقول :** انما سمّى هذا الباب « الحادى عشر » لان المصنّف اختصرَ مصباح المتهجد الّذى وضعه **الشيخ ابوجعفر الطّوسى** - رَحِمَهُ اللهُ - فى العبادات والأدعية ، ورتبّ ذلك المختصر على عشرة ابواب ، وسمّاه كتاب منهاج الصلاح فى مختصر المصباح . و لمّا كان ١٥ ذلك الكتاب فى فنّ العمل والعبادات والدّعاء ، استدعىٰ ذلك الى معرفة المعبود والمدعوّ، فاضاف اليه هذا الباب. قوله: «فيما يجب على عامّة المكلّفين» الوجوب فياللّغة الثُبُوت والسُّقوط ، ومنه قوله تعالى : « فإذا وجَبَتْ جُنُوبُها » . و اصطلاحا ، الواجب هو ١٨ ما يُذَمّ تاركه على بعض الوجوه . و هو على قسمين : واجب عيناً ، وهو مالا يَسقُط عن البعض بقيام البعض الآخر به ، وواجب كفايةً ، و هو بخلافه . والمعرفة من القسم الاوّل ، فلذلك قال: « يجب على عامّة المكلّفين » والمكلّف هو الانسان الحىّ البالغ ٢١ العاقل ، فالميّت والصّبىّ والمجنون ليسوا بمكلّفين . والأُصول جمع الأصل ، وهو ما يُبتنى عليه غيره . والدّين لغةً ، الجزاء ، منه قول النبىّ - صلّىاللهُ عَلَيه وآلِه وسلّم - : « كما تَدِينُ تُدَانُ » و اصطلاحا ، هو الطّريقة و الشّريعة ، وهوالمراد هنا . وسمّى

هذا الفن اصولَ الدّين ، لأنّ سائرالعلوم الدّينية من الحديث والفقه والتّفسير مبنيّة عليه ، فانّها متوقّفة على صدق الرّسول ، وصدق الرّسول متوقّف على ثُبُوت المرسِل وصفاته وعدله وامتناع القُبح عليه . وعلم الأصول و هوما يبحث فيه عن وحدانيّة الله تعالى وصفاته وعدله ، ونبوّة الأنبياء والاقرار بما جاء به النّبيّ ، وامامة الأئمّة والمعاد .

قال : أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ كافَّةً علىٰ وُجُوبِ معْرِفَةِ اللهِ تَعَالىٰ وَصِفَاتِهِ الثُّبُوتِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ ، وَ مَا يَصِحُّ عَلَيْهِ وَمَا يَمْتَنِعُ عَنْهُ ، والنُّبُوَّةِ والإِمَامَةِ والمَعَادِ .

اقول : إتَّفَقَ أهل الحلّ والعقد من امّة محمّد ـ صلّى الله عَلَيه وآلِه وسلّم ـ على وجوب هذه المعارف ، وإجماعُهُم حجّة اتّفاقا أما عندنا فلدخول المعصوم فيهم ، وأما عند الغير ، فلقوله (ص) : «لاتجتمعُ أمّتى علىٰ خَطأ» والدليل على وجوب المعرفة سَنَداً لِلاجماع على وجهين : عقليّ وسمعيّ .

أمّا الأوّل فلوجهين: الاوّل، انّها دافعة للخوف الحاصل للانسان من الإختلاف ، ودفعُ الخوف واجب ، لانّه ألم نفسانيّ يمكن دفعه ، فيحكم العقل بوجوب دفعه ، فيجب دفعه . الثانى ، انّ شكر المُنعِم واجب ، ولايتُمّ الا بالمعرفة ، أما انّه واجب ، فلاستحقاق الذمّ عند العقلاء بتركه ، و أما انه لايتُمّ الا بالمعرفة ، فلان الشكر انّما يكون بما يُناسب حال المشكور ، فهو مسبوقٌ بمعرفته ؛ والّالم يكن شُكرا . والبارى تعالى منعم ، فيجب شكره ، فيجب معرفته ، ولمّا كان التكليف واجباً فى الحكمة كما سياتى ، وجب معرفةُ مبلّغه ، وهو النّبيّ (ص) ، وحافظه هوالإمام ، و معرفة المعاد لاستلزام التكليف وجوب الجزاء .

وامّا الدليل السّمعى فلوجهين: الاوّل، قوله تعالى: « فاعلَمْ انّه لاإلهَ إلّاالله » و الامر للوجوب . والثانى ، لما نزل قوله تعالى: « إنّ فى خلق السّمٰوات وَالأرضِ و اختِلاف اللّيلِ و النّهارِ لآياتٍ لأولى الألبابِ » قال النبيّ : « ويلٌ لِمَنْ لا كَهَا

بَيْنَ لَحَيَيهِ ثمّ لم يَتَدَبّرها » رتّب الذّم على تقدير عدم تدبّرها ، اى عدم الاستدلال بما تضمّنه الآية عن ذكر الاجرام السّماوية والأرضيّة ، بما فيها من آثار الصُّنع و القدرة والعلم بذلك الدّالة على وجود صانعها ، وقدرته و علمه ، فيكون النّظر والاستدلال واجبا وهو المطلوب . ٣

قال : بالدّليل لابالتّقْلِيد .

اقول : الدّليل لغةً ، هو المُرشد والدّال ، واصطلاحاً هوما يَلزم من العلم بهالعلمُ بشئ آخر ، و لمّا وجبت المعرفة وجب ان تكون بالنّظر والاستدلال ، لانّها ليست ضروريّة ، لانّ المعلوم ضرورة هوالّذى لا يختلف فيه العقلاءُ ، بل يحصل العلم بادنى سبب من توجّه العقل اليه ، والاحساس به ، كالحكم بانّ الواحد نصفُ الاثنين ، وانّ النّار حارّة والشّمس مُضيئة ، و انّ لنا خوفاً وغضباً وقوةً وضعفاً وغير ذلك . و المعرفة ليست كذلك لوقوع الاختلاف فيها ، ولعدم حصولها بمجرّد توجّه العقل اليها ، ولعدم كونها حسيّة . فتعيّن الاوّل لانحصار العلم فى الضّرورى والنّظرى ، فيكون النّظر والاستدلال واجبا ، لان مالا يتمّ الواجبُ المطلق الّا به ، وكان مقدورا عليه ، فهو واجب لانه اذا لم يجب ما يتوقّف عليه الواجب المطلق فإمّا أنْ يبقى الواجب علىٰ وجوبه أولا ، فمن الأوّل يلزم تكليف بمالايطاق ، وهومحال كما سيأتى ، ومن الثّانى يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ، وهومحال ايضاً . ٦ ٩ ١٢ ١٥

و النّظرهو ترتيب امور معلومة للتادّى الى امر آخر و بيان ذلك هو انّ النّفس يتصوّر المطلوب اوّلا ، ثم يُحصِّل المقدّمات الصّالحة للاستدلال عليه ، ثمّ يرتّبها ترتيباً يودّى الى العلم به . ١٨

ولا يجوز معرفة الله بالتّقليد . والتّقليد هوقبول قول الغير منغير دليل . وانّما قلنا ذلك لوجهين : الاوّل ، انّه اذا تساوىٰ النّاس فى العلم ، واختلفوا فى المعتَقَدات ، فإمّا أنْ يعتقد المكلّف جميع ما يعتقدونه ، فيلزم اجتماع المتنافيات ، أو البعض دون بعض ، فاما أن يكون لمرجح أوْلا ، فإن كان الاوّل ، فالمرجّح هو الدليل . وان كان الثّانى ، فيلزم الترجيحُ بلا مرجّح ، وهو محال . الثانى ، انه تعالىٰ ذمَّ التّقليد بقوله : ٢١

«قَالُوا إنّا وَجَدنا آبائنا عَلىٰ أُمَّةٍ وَإنّا علىٰ آثارِهِم مُقتَدُونَ» ، وحثّ على النّظر و الاستدلال بقوله تعالى فـ «ائتُونِي بِكِتابٍ مِنْ قَبْلِ هٰذا أو أثارةٍ مِن عِلْمٍ إنْ كُنْتُم صادِقِين» . ٣

قال : فَلا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ مالا يُمْكِنُ جَهْلُهُ عَلىٰ أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، وَمَنْ جَهِلَ شَيْئاً مِنْ ذٰلِكَ خَرَجَ عَنْ رِبقَةِ المُؤمِنِينَ ، وَاسْتَحَقَّ العِقَابَ الدّائِمَ . ٦

اقول : لمّا وجبتِ المعارفُ المذكورة بالدّليل السّابق ، اقتضى ذلك وجوبها على كلّ مسلم ، أيْ مُقِرٍّ بالشّهادتَين ، ليصير بالمعرفة مؤمنا لقوله تعالى : «قَالَتِ الأعرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أسْلَمْنا» نفىٰ عنهم الايمانَ مع كونهم مُقرّين ٩ بالالٰهيّة والرّسالة لعدم كون ذلك بالنّظر والاستدلال ، وحيث أنّ الثّواب مشروط بالايمان ، كان الجاهل بهذه المعارف مستحقاً للعقاب الدّائم ، لانّ كلّ مَنْ لايستحقّ الثّواب أصلا مع اتّصافه بشرائط التّكليف ، فهومستحقّ للعقاب بالاجماع . ١٢

والرّبقة ـ بكسر الرّاء وسكون الباء ـ حبلٌ مستطيل فيه عُرىً تُربَطُ فيها البُهم ، واستعاره المصنّف هُنا للحكم الجامع للمؤمنين ، وهواستحقاق الثّواب الدّائم والتّعظيم .

قال : وَقَدْ رَتَّبتُ هذا الْبابَ عَلىٰ فُصُولٍ : ١٥

الفصل الأول فی إثباتِ واجبِ الوجودِ لذاته تعالىٰ .

فَنَقُولُ كُلُّ مَعْقُولٍ إمّا أَنْ يَكُونَ واجِبَ الْوُجُودِ فِي الْخارِجِ لِذَاتِهِ ، و إمّا مُمْكِنَ الوُجُودُ لِذاتِهِ ، وَ إمّا مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ لِذاتِهِ . ١٨

اقول : المطلب الا قصىٰ و العُمدة العُليا فی هذا الفنّ هو اثبات الصّانع تعالىٰ ، فلذلك ابتدءَ به ، وقدّم لبيانه مقدّمة فی تقسيم المعقول ، لتوقّف الدّليل الآتی على بيانها وتقررها ، أنّ كلّ معقول ، و هو الصّورة الحاصلة فی العقل ، اذا نسبنا اليه الوجودَ ٢١

الخارجی ، فإمّا أنْ يصح اتّصافه به أوْلا ، فإنْ لم يصح اتّصافه به لذاته ، ممتنع الوجود لذاته ، كشريك البارى . وان صحّ اتصافه به فإما ان يجب اتّصافه به لذاته
٣ أوْلا ، والاوّل هو الواجب الوجود لذاته ، وهوالله تعالى لاغير . والثّانى ، هو ممكن الوجود لذاته ، وهو ما عدا الواجب من الموجودات . وانّما قيّدنا الواجب بكونه لذاته ، احترازا من الواجب لغيره ، كوجوب وجود المعلول عند حصول علّته التّامة ، فانّه
٦ يجب وجوده ، لكن لالذاته ، بل لوجود علّته التّامة . وقيدّنا الممتنع ايضا بكونه لذاته احترازا من الممتنع لغيره ، كامتناع وجود المعلول عند عدم علّته . وهذان القسمان داخلان فى قسم الممكن. وأمّا الممكن فلا يكون وجوده لغيره ، فلا فائدة فى قيده لذاته الّا لبيان
٩ أنّه لايكون الا كذلك لاللاحتراز عن غيره .

ولنتمّ هذا البحث بذكر فائدتين يتوقّف عليهما المباحث الآتية :

الاولى ، فى خواصّ الواجب لذاته ، وهى خمسة : الأولى ، انه لايكون وجوده
١٢ واجبا لذاته ولغيره معاً ، والّا لكان وجوده مرتفعا عند ارتفاع وجود ذلك الغير ، فلا يكون واجباً لذاته ، هذا خُلف . الثانية ، انه لايكون وجوده ووجوبه زائدين عليه ، والّا لافتقرّ اليهما فيكون ممكنا . الثالثة ، انه لايكون صادقاً عليه التركيب ، لان المركّب
١٥ مفتقر الى اجزائه المغائرة له ، فيكون ممكنا ، والممكن لايكون واجباً لذاته . الرابعة ، انه لا يكون جزءً من غيره ، والالكان منفصلا عن ذلك الغير ، فيكون ممكنا . الخامسة نه لا يكون صادقا على اثنين كما ياتى فى دلائل التوحيد .

١٨ الثانية ، فى خواصّ الممكن ، وهى ثلاثة : الأولى ، انّه لا يكون أحد الطرفين اعنى الوجود والعدم أولى به من الآخر ، بل هما معا متساويان بالنّسبة اليه ككفّتى الميزان ، فان ترجّح أحدهما فإنّه انما يكون بالسّبب الخارجی عن ذاته ؛ لانّه لوكان
٢١ أحدهما اولى به من الآخر ، فإمّا ان يمكن وقوع الآخر أوْلا ، فان كان الاوّل ، لم يكن الأولويّة كافية ، وان كان الثّانی كان المفروض الاولى به واجبا له ، فيصير الممكن إمّا واجبا أوْ ممتنعا وهو محال . الثّانی ، انّ الممكن محتاج الى المؤثّر ، لانّه لمّا استوى

الطرفان ، أعنی الوجود والعدم بالنّسبة الی ذاته ، استحال ترجیح أحدهما علی الآخر الامرجّح ، و العلم به بدیهیّ. الثالث ، انّ الممکن الباقی محتاج الی المؤثّر ، و انما قلنا ذلک لانّ الامکان لازم لماهیّة الممکن ، و یستحیل رفعه عنه ، والّا لزم انقلابه من الإمکان الی الوجوب والامتناع ، وقد ثبت انّ الاحتیاج لازم للإمکان ، و الإمکان لازم لماهیّة الممکن ، ولازم اللّازم لازم ، فیکون الاحتیاج لازما لماهیّة الممکن ، وهو المطلوب .

قال : وَلَا شَكَّ فِی أَنَّ هُنا مَوجُودًا بِالضَّرُورَةِ ، فَإِنْ کَانَ وَاجِبَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ ، فَهُوَ الْمَطْلُوبُ ، وَ إِنْ کَانَ مُمْکِنًا افْتَقَرَ إِلَی مُوجِدٍ یُوجِدُهُ بِالضَّرُورَةِ ، فَإِنْ کانَ الْمُوجِدُ وَاجِبًا لِذَاتِهِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ ، وَ إِنْ کَانَ مُمْکِنًا افْتَقَرَ إِلَی مُوجِدٍ آخَر ، فَإِنْ کَانَ الأَوَّلُ دَارَ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ ، وَ إِن کَانَ مُمْکِنًا آخَر تَسَلْسَلَ وَ هُوَ بَاطِلٌ أَیضاً ، لِأَنَّ جَمِیعَ آحادِ تِلْكَ السِّلْسِلَةِ الجامِعَةِ لِجَمِیعِ المُمْکِنات تَکُونُ مُمْکِنَةً بِالضَّرُورَةِ ، فَتَشْتَرِكُ فِی إِمکانِ الوُجُودِ لِذَاتِها ، فَلا بُدَّلَها مِنْ مُوجِدٍ خَارِجٍ عَنْها بِالضَّرُورَةِ ، فَیَکُونُ وَاجِبًا بِالضَّرُورَةِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ .

اقول : للعلماء کافّة فی اثبات الصّانع طریقان : الاوّل ، هو الإستدلال بآثاره المُحوجة الی السبب علی وجوده ، کما اشار الیه فی کتابه العزیز بقولة تعالی : « سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الآفاقِ وَفِی أنفُسِهِم حتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أنّه الحَقّ » وهو طریق **ابراهیم الخلیل** ، فانه استدلّ بالأفول الّذی هوالغیبة المستلزمة للحرکة المستلزمة للحدوث

المستلزم للصّانع تعالىٰ. والثانى ، هوأن يَنظُرَ فى الوجود نفسه، و يقسّمه الى الواجب
والممكن حتى يشهد القسمة بوجود واجب صدر عنه جميع ما عداه من الممكنات ، واليه
٣ الاشارة فى التنزيل بقوله تعالى: «اوَلَمْ يَكفِ بِربِّكَ أنّه عَلىٰ كلِ شَىءٍ شَهيد» .
والمصنّف ذكر فى هذا الباب الطّريقين معاً . فأشار الى الاوّل عند اثبات كونه قادراً
وسيأتى بيانه ، واما الثّانى فهو المذكورهنا . و تقريره ان نقول لولم يكن الواجب تعالىٰ
٦ موجوداً ، لزم إمّا الدّور أوالتّسلسل ، والّلازم بِقِسمَيه باطل ، فالملزوم وهوعدم
الواجب مثله فى البطلان . فيحتاج هُنا الى بيان أمرين : أحدهما بيان لزوم الدّور
و التّسلسل ، وثانيهما بيان بطلانهما . اما بيان الامر الاوّل ، فهو انّ هٰهنا ماهيّات
٩ متّصفة بالوجود الخارجى بالضّرورة ، فانّ كان الواجب موجودا معها فهوالمطلوب ،
وان لم يكن موجوداً يلزم اشتراكها بجملتها فى الامكان ، اذلا واسطة بينهما ، فلابدّلها
من مؤثّر حينئذٍ بالضّرورة ، فمؤثّرها إن كان واجباً فهو المطلوب ، و إن كان ممكنا
١٢ افتقر الى مؤثّر ، فمؤثّره إن كان ما فرضناه أوّلاً لزم الدّور ، و إن كان ممكنا آخرغيره
ننقل الكلام اليه و نقول كما قلناه أوّلاً ويلزم التّسلسل ، فقد بان لزومها : و أما بيان
الأمر الثّانى ، وهوبيان بطلانهما ، فنقول أمّا الدّور فهو عبارة عن توقّف الشّىء على
١٥ ما يتوقّف عليه كما يتوقّف (ا) على (ب) و(ب) على (ا) وهو باطل بالضّرورة ،
اذ يلزم منه أن يكون الشىء الواحد موجوداً ومعدوما معاً ، وهو محال . و ذلك لانه اذا
توقّف (ا) على (ب) كان الألف متوقّفا على (ب) و على جميع ما يتوقّف عليه (ب)
١٨ و من جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو الألف نفسه ، فيلزم توقّفه على نفسه ، و الموقوف
عليه متقدّم على الموقوف فيلزم تقدّمه على نفسه ، والمتقدّم على نفسه من حيث انه متقدّم
يكون موجودا قبل المتأخّر، فيكون الألف حينئذٍ موجوداً قبل نفسه ، فيكون موجوداً
٢١ و معدوماً معاً ، وهو محال . و أما التّسلسل فهو ترتّب عِلَل و معلولات بحيث يكون
السّابق علّة فى وجود لاحقه وهكذا ، وهو ايضا باطل ، لان جميع آحاد تلك السّلسلة
الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة لاتّصافها بالاحتياج، فتشترك بجملتها فى الامكان ،

فتفتقر الى المؤثّر ، فمؤثّرها إمّا نفسها أو جزئها أو الخارج عنها ، و الاقسام كلّها باطلة قطعاً . أمّا الأوّل فلاستحالة تاثير الشّیء فی نفسه ، وإلّا لزم تقدّمه علی نفسه ، و هو باطل كما تقدّم . وأمّا الثانی فلأنه لوكان المؤثّر فیها جزئها ، لزم ان یكون الشّیء مؤثّرا ۳
فی نفسه ، لانه من جُملتها وفی علّته ایضاً ، فیلزم تقدّمه علی نفسه و علله ، و هو أیضا باطل . و أمّا الثّالث فلوجهین : الاوّل ، أنه یلزم ان یكون الخارج عنها واجبا ، اذ
الفرض اجتماع جملة الممكنات فی تلك السّلسلة ، فلاتكون موجوداً خارجا عنها إلّا الواجب ۶
اذلا واسطة بین الواجب والممكن ، فیلزم مطلوبنا . الثانی ، انه لوكان المؤثّر فی كلّ واحد واحد من آحاد تلك السّلسلة أمرا خارجاً عنها ، لزم اجتماع علّتین مستقلّتین علی
معلول واحد شخصّی ؛ و ذلك باطل ، لانّ الفرض ان كلّ واحد من آحاد تلك السّلسلة ۹
مؤثّر فی لاحقه ، وقد فرض تاثیر الخارج فی كلّ واحد منها ، فیلزم اجتماع علّتین علی علی معلول واحد شخصّی وهو محال ، وإلّا لزم استغنائه عنها حال احتیاجه الیها ، فیجتمع
النقیضان وهو محال ، فبطل التّسلسل المطلوب ، وقد بان بطلان الدّور والتّسلسل فیلزم ۱۲
مطلوبنا ، وهو وجود الواجب تعالی[1] .

قال : الفَصلُ الثّانی فی صِفاتِهِ الثُّبوتیةِ وهی ثمانیةٌ :

الأولٰی ، أَنّهُ تَعالٰی قادرٌ مُختارٌ لِأَنَّ الْعالَمَ مُحْدَثٌ لِانّه جِسْمٌ ، ۱۵
وَكُلُّ جِسْمٍ لَایَنْفَكُّ عَنِ الْحَوادِثِ ، أَعنِی الْحَرْكَةَ وَالسُّكُونَ ، وَهُما
حَادِثانِ لِاسْتِدعائِهما الـمَسْبُوقِیّةَ بِالغَیْرِ ، وَمَا لَا یَنْفَكُّ عَنِ الْحَوادِثِ
فَهُوَ مُحْدَثٌ بِالضَّرُورَةِ ، فَیَكُونُ الموثِّرُ فِیهِ ، وَهُوَاللهُ تَعالٰی قَادِرًا ۱۸
مُختاراً ، لِأَنّهُ لَوكانَ مُوجَبًا ، لَمْ یَتَخَلَّفْ أَثَـرُهُ عَنْهُ بِالضَّـرُورَةِ ،
فَیَلْزِمُ مِنْ ذَلِكَ إمّا قِدَمُ الْعالَمِ أَوْ حُدُوثُ اللهِ تَعالٰی ، وَهُما بَاطِلَانِ .

اقول : لما فرغ من اثبات الذّات ، شرع فى اثبات الصّفات ، و قدّم الصّفات الثّبوتية لانّها وجوديّة ، والسّلبيّة عدميّة ، والوجود أشرفُ من العدم ، والأشرف مقدَّم على غيره ، وابتدأ بكونه قادراً لاستدعاء الصُّنع القدرة . ولنذكر هنا مقدّمة تشتمل على تصوّر ذكر مفردات هذا البحث ؛ فنقول :

٣

القادر المختار هوالّذى إذا شاء أن يفعل فَعَلَ ، و إن شاء أن يترك تَرَكَ ، مع وجود قصد وارادة ، و الموجَب بخلافه ، و الفرق بينهما من وجوه : الاوّل ، انّ المختار يمكنه الفعل والترك معاً بالنّسبة الى شيء واحد ، والموجَب بخلافه . الثانى ، انّ فعل المختار مسبوق بالعلم والقصد والارادة بخلاف الموجَب . الثالث ، انّ فعل المختار يجوز تأخّره عنه و فعل الموجَب لاينفكّ عنه كالشّمس فى إشراقها ، والنّار فى إحراقها .

٦

٩

والعالم كلّ موجود سوى الله تعالىٰ .

والمحدَث هوالّذى وجوده مسبوق بالغير أو بالعدم ، والقديم بخلافه .

والجسم هوالمتحيّز الّذى يقبل القسمة فى الجهات الثلاث .

١٢

والحيّز والمكان شيء واحد ، وهوالفراغ المتوهّم الذىّ يُشغله الأجسام بالحصول فيه .

والحركة هى حصول الجسم فى مكان بعد مكان آخر . والسّكون هوحصول ثان فى مكان واحد .

١٥

اذا تقرّر هذا فنقول ، كلّما كان العالم محدَثا ، كان المؤثّر فيه وهو الله تعالى قادراً مختارا ، فهنا دعوَيان : الأولىٰ انّ العالم محدَث ، و الثانية انه يلزمه اختيار الصّانع . أما بيان الدعوى الاولىٰ ، فلانّ المراد بالعالم عند **المتكلّمين** هوالسّمٰوات والأرض ومافيهما وما بينهما . وذلك إمّا أجسام أوْ أعراض ، وكلاهما حادثان . أمّا الأجسام فلانّها لايخلو من الحركة والسّكون الحادثَين ، وكلّ مالايخلو من الحوادث فهوحادث ، أما انّها لايخلو من الحركة والسّكون ، فلان كلّ جسم لابدّله من مكان ضرورة ، وحينئذ إمّا ان يكون لابثاً فيه فهو السّاكن ، او منتقلا عنه ، وهو المتحرّك ، اذ لاواسطة بينهما

١٨

٢١

بالضّرورة ، وأما انّهما حادثان ، فلانهما مسبوقان بالغير ، ولا شيء من القديم مسبوق بالغير ، فلا شيء من الحركة والسكون بقديم ، فيكونان حادثين ، اذ لا واسطة بين القديم والحادث ، امّا انّهما مسبوقان بالغير ، فلانّ الحركة عبارة عن الحصول الأوّل فى المكان الثانى ، فيكون مسبوقا بالمكان الأوّل ضّرورة . والسّكون عبارة عن الحصول الثانى فى المكان الأوّل ، فيكون مسبوقا بالحصول الأوّل بالضّرورة ، وأما انّ كلّ مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فلانه لو لم يكن حادثاً لكان قديما و حينئذٍ إما ان يكون معه فى القدم شيءٌ من تلك الحوادث الّلازمة له اولايكون ؛ فان كان الأوّل لزم اجتماع القدم والحدوث معاً فى شيء واحد ، وهومحال ، و إن كان الثّانى ، يلزم بطلان ماعلم بالضّرورة ، وهو امتناع انفكاك الحوادث عنه وهومحال . أمّا الأعراض ، فلانّها محتاجة فى وجودها الى الأجسام ، و المحتاج الى المحدَث أولىٰ بالحُدُوث . و أمّا بيان الدّعوى الثّانية ، فهو انّ المحدَث لما اتّصف ما هيّته بالعدم تارة ، و بالوجود أخرىٰ كان ممكنا ، فيفتقر الى المؤثّر ، فان كان مختارا فهو المطلوب ، و إن كان موجَبا ، لم يتخلّفْ أثره عنه فيلزم قدم أثره لكن ثبت حدوثه ، فيلزم حدوث مؤثّره للتّلازم وكلا الامرين محال . فقد بان انه لو كان الله تعالىٰ موجَباً ، لزم إما قِدَم العالم أوحدوث الله تعالىٰ ، وهما باطلان ، فثبت انّه تعالىٰ قادر ومختار ، وهو المطلوب .

قال : وَقُدْرَتُهُ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ المَقْدُوراتِ ، لِأَنَّ العِلَّةَ الْمُحْوِجَةَ إِلَيهِ هِيَ الإِمْكانُ ، وَ نِسْبَةُ ذَاتِهِ إِلَى الْجَمِيعِ بِالسَّوِيَّةِ ، فَيَكُونُ قُدْرَتُهُ عَامَّةً .

اقول : لما ثبت كونه قادرا فى الجُملة ، شرع فى بيان عموم قدرته ، و قد نازع فيه **الحكماء** حيث قالوا انّه واحد لا يصدُر عنه الّا الواحد و **الثنويّة** حيث زعموا انه لا يقدر على الشّر . **والنّظّام** حيث اعتقد انه لايقدر على القبيح . و **البلخى** حيث منع قدرته على مثل مقدورنا و **الجبائيان** حيث أحالا قدرته على عين مقدورنا والحقّ خلاف ذلك كلّه . والدليل على ماادّعيناه انّه قد انتفى المانع باالنّسبة الى ذاته و بالنّسبة إلى المقدور ،

فيجب التّعلّق العامّ . وأمّا بيان الاوّل ، فهو انّ المقتضى لكونه تعالىٰ قادرا هو ذاته ، ونسبتها الى الجميع متساوية لتجرّدها ، فيكون مقتضاها أيضا متساوية النّسبة ، وهو
٣ المطلوب. وأمّا الثّانى فلانّ المقتضى لكون الشّىء مقدورا هو إمكانه، والإمكان مشترك بين الكلّ ، فيكون صفة المقدوريّة أيضا مشتركا بين الممكنات ، وهو المطلوب . و اذا انتفى المانع بالنّسبة الى القادر وبالنّسبة الى المقدور ، وجب التّعلّق العامّ ، وهوالمطلوب .
٦ واعلم انه لايلزم من التّعلّق الوقوع ، بل الواقع بقدرته تعالى هوالبعض ، وإن كان قادرا على الكُلّ . والأشاعرة اتّفقوا فى عموم التّعلّق ، وادّعوا معه الوقوع كما سياتى بيان ذلكك ان شاء الله تعالىٰ .

٩ **قال : الثَّانِيَةُ ، أَنّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ لِأَنّه فَعَلَ الأَفعَالَ الْمُحْكَمَةَ الْمُتْقَنَةَ ، وَكُلُّ مَنْ فَعَلَ ذٰلكَ فَهُوَ عَالِمٌ بِالضَّرُورَةِ .**

اقول : من جملة الصّفات الثّبوتيّة كونه تعالى عالما . والعالِمُ هُو المتبيّن له
١٢ الأشياء ، بحيث تكون حاضرة عنده ، غير غائبة عنه والفعل المُحكم المُتقن هو المشتمل على أمور غريبة عجيبة والمستجمع لخواصّ كثيره و الدّليل على كونه عالما وجهان : الأوّل أنّه مختار، وكلّ مختار عالم . امّا الصّغرىٰ فقد مرّبيانها. وامّا الكُبرىٰ فلأنّ فعل المختار
١٥ تابع لقصده ، و يستحيلُ قصد شىء من دون العلم به . الثّانى انه فعل الأفعال المُحكمة والمُتقنة ، وكلّ من كان فِعلُهُ كذلكك فهوعالم بالضّرورة . أمّا انّه فعل ذلكك فظاهر لمن تدبّر مخلوقاته . اما السّمائية فيما يترتّب على حركاتها من خواصّ فصول الأربعة
١٨ وكيفيّة نضد تلكك الحركات وأوضاعها، وهو مبيّن فى فنّه. وامّا الأرضية فيما يظهر من حكمة المركبّات الثّلٰث، والأمور الغريبة الحاصلة فيها ، والخواصّ العجيبة المشتملة عليها ، ولو لم يكن الّا فى خلق الإنسان ، لكفىٰ الحكمة المودّعة فى انشائه وترتيب خلقه
٢١ وحواسّه وما يترتّب عليها من المنافع كما أشار اليه بقوله: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ الله السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ ومابينهما إِلّا بِالحَقّ »فإنّ من العجائب المودّعة فى بُنْية

الإنسان انّ كلّ عضو من أعضائه له قُوى أربعة: جاذِبة وماسِكة وهاضِمة و دافِعة. أمّا الجاذبة فحمكتُها أنّ البدن لما كان دائما فى التحليل، افتقر الى جاذبة يجذب بدل ما يتحلّل منه. وأمّا الماسكة فلانّ الغذاء المجذوب لَزِجٌ، والعضو أيضا لَزِج، فلابُدّله من ماسكة حتى تفعل فيه الهاضمة، وأمّا الهاضمه فلانّها تُغيّر الغذاء إلىٰ ما يصلح أن يكون جزءً للمُتغذّى، وأمّا الدّافعة فهى التى تدفع الغذاء الفاضل مما فعلتْه الهاضمة المهيأ لعضو آخر إليه. وأمّا انّ كلّ من فعل الأفعال المحكمة المتقَنة فعالم فهو بديهىّ لمن زاولَ الأمور وتدبّرها.

قال: وَعِلْمُهُ يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَعْلُومٍ لِتَسَاوِى نِسْبَةِ جَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ إِلَيهِ، لِأَنَهُ حَيٌّ وَكُلُّ حَيٍّ يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَ كُلَّ مَعْلُومٍ، فَيَجِبُ لَهُ ذٰلِكَ لِاسْتِحالَةِ افْتِقارِهِ إِلٰى غيرِه.

اقول: البارى تعالىٰ عالم بكل ما يَصحّ أن يكون معلوماً، واجبا كان اوممكنا، قديما كان اوحادثا، خلافا **للحكماء** حيث منعوا من علمه بالجزئيّات على وجه جزئى، لتغيّرها المستلزم لتغيّر العلم الذّاتىّ. قلنا المتغيّر هو التعلّق الإعتبارى لا العلم الذّاتىّ. والدّليل على ما قلناه أنّه يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فيجب له ذلك. أمّا انه يصحّ ان يعلم كلّ معلوم، فلانّه حىّ وكلّ حىّ يصحّ منه أن يعلم، ونسبة هذه الصّحة إلى جميع ما عداهُ نسبة متساويه، فيتساوى نسبة جميع المعلومات اليه أيضا. وأمّا انّه اذا صحّ له تعالىٰ شىء وجب له، فلأنّ صفاته تعالى ذاتيّة، والصّفة الذّاتيّة متىٰ صحّتْ وجبتْ، والّا لافتقر اتصّاف الذّات بها إلى الغير، فيكون البارى تعالىٰ مفتقرا فى علمه الى غيره، وهو محال.

قال: الثّالِثَةُ، أَنّهُ تَعَالىٰ حَيٌّ لِأَنّهُ قادِرٌ عَالِمٌ فَيَكُونُ حَيّاً بِالضَّرُورَة.

اقول: من صفاته الثّبوتية كونه تعالى حيّا، فقال **الحكماء** و**ابوالحسين البصرىّ**

حياته عبارة عن صحّة اتّصافه بالقدرة والعلم. و قالت **الاشاعرة** هى صفة زايدة على ذاته مغايرة لهذه الصّحة ، والحق هو الأول اذ الأصل عدم الزّائد . والبارى تعالى قد ثبت انه
٣ قادر عالم ، فيكون حياً بالضّرورة ، وهوالمطلوب .

قال : الرّابِعَةُ ، أَنّهُ تَعالٰى مُرِيدٌ وَكارِهٌ ، لِانَّ تَخْصِيصَ الأَفعالِ بِايجادِها فِى وَقْتٍ دُونَ آخر ، لابُدَّلَهُ مِنْ مُخَصِّصٍ وَهُوَ الإِرادَة ،
٦ وَلِأَنَّهُ تعالٰىأَمَرَ وَنَهىٰ ، وَهُمَـا يَسْتَلْزِمانِ الإِرَادَةَ وَ الكِـراهَـةَ بِالضَّرُورَةَ .

اقـول : اتّفق **المسلمـون** على وصفـه بالإرادة ، واختلفوا فى معنـا ها . فقـال
٩ **ابوالحسين البصرى** هى عبارة عن علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الدّاعى الىٰ إيجاده وقال **النّجار** معناها أنّه غير مغلوب ولامكروه ، فمعناها إذَنْ سلبى ، لكن هذا القائل أخذ لازم الشّىء فى مكانه وقال **البلخى** هى فى أفعاله عبارة عن علمه بها ، وفى أفعال غيره
١٢ امره بها ، فَإِنْ أراد العلم المطلّق فليس بإرادة كما سياتى و إن اراد المقيّد بالمصلحة ، فهو كما قال **ابوالحسين البصرى** . واما الأمر فهومستلزم للإرادة لانفسها . وقالت **الاشاعرة والكرّامية وجماعة من المعتزلة** انّهـا صفة زائدة مغائرة للقدرة والعـلم مخصِّصه للفعل.
١٥ ثم اختلفوا ، فقالت **الاشاعرة** ذلك الزائد معنى قديم ، وقالت **المعتزلة والكرامية** هومعنى حادث . **فالكرامية** قالوا هوقائم بذاته تعالى ، **والمعتزلة** قالوا لافى محلّ ، وسياتى بطلان الزيادة ، فإذَنْ الحقّ ما قاله **ابوالحسين البصرى**. والدّليل على ثبوت الإرادة من وجهين
١٨ الأوّل ، انّ تخصيص الأفعال بالإيجاد فى وقت دون وقت آخر ، وعلى وجه دون آخر ، مع تساوى الأوقات والأحوال بالنّسبـة الى الفاعل والقـابل ، لابدّله من مخصِّص . فذلك المخصِّص إمّا القدرة الذّاتيّة ، فهى متساوية النّسبة ، فليستْ صالحة للتخصيص ،
٢١ ولانّ من شأنها التأثير والإيجاد من غير ترجيح ، وإما العلم المطلق فذلك تابع لتعيين الممكن

وتقدير صدوره ، فليس مخصّصاً والالكان متبوعاً . وأمّا باقى الصّفات فظاهر انها ليست صالحة للتخصيص . فإذَن المخصِّص هو علم خاصّ مقتضى لتعيين الممكن ووجوب صدوره عنه ، وهوالعلم باشتماله على مصلحة لا تحصل الا فى ذلك الوقت او علىٰ ذلك الوجه ، وذلك المخصِّص هو الإرادة . الثانى : أنّه تعالىٰ أمر بقوله « أقيموا الصلوة » ونهىٰ بقوله « ولا تقربوا الزّنا » فالامر بالشّىء يستلزم إرادته ضرورةً والنّهى عن الشّىء يستلزم كراهته ضرورةً . فالبارى تعالىٰ مُريد وكارِه وهوالمطلوب. وهٰهنا فائدتان : الأولىٰ ، كراهته تعالىٰ هى علمه باشتمال الفعل على المفسَدة الصّارفة عن إيجاده كما انّ ارادته هى علمه باشتماله على المصلحة الدّاعية إلى إيجاده . الثّانية ، انّ إرادته ليست زائدة على ماذكرناه ، وإلّا لكانت إمّا معناً قديما كما قالت **الأشاعرة** ، فيلزم تعدّد القُدماء ، اوحادثا ، فإما فى ذاته كما قالت **الكرامية** فيكون محلّا للحوادث ، وهوباطل كما سيأتى ، وإمّا فى غيره ، فيلزم رجوع حكمه الى الغير لااليه ، وإمّا لا فى محل كما تقول **المعتزلة** . ففيه فسادان : الاول ، يلزم منه التّسلسُل ، لأن الحادث مسبوق بإرادة المحدِث ، فهى اذن حادثة ، فننقل الكلام اليه ويتسلسل. الثانى استحالة وجود صفة لا فى محل .

قال : الْخَامِسَةُ ، أَنّه تعالٰى مُدْرِكٌ لِأَنّه حيٌّ ، فيصِحُّ أَنْ يُدْرِكَ . وَقَدْ وَرَدَ الْقُرآنُ بِثُبُوتِهِ لَهُ ، فَيَجِبُ إِثْباتُهُ لَهُ .

اقول : قد دلّت الدلائل النّقلية على اتّصافه تعالىٰ بالإدراك ، و هو زائد على العلم ، فانانجد تفرقة ضرورة بين علمنا بالسّواد والبياض ، و الصّوت الهائل و الحسن وبين ادركنا لها ، وتلك الزّيادة راجعة الى تاثّر الحاسّة ، لكن قد دلّت الدلائل العقلّية على استحالة الحواسّ والآلات عليه تعالى ، فيستحيل ذلك الزّايد عليه . فادراكه هو علمه حينئذٍ بالمدرَكات . والدليل على صحّة اتّصافه بههومادّل على كونه عالماً بكلّ المعلومات من كونه حياً، فيصحّ أن يدرك . وقد ورد القران بثبوته له ، فيجب إثباته له .

فإدراكه هوعلمه بالمدركات ، وذلك هوالمطلوب .

قال : السّادِسَةُ ، أَنَّهُ تَعَالٰى قَدِيمٌ أَزَلِيٌّ باق أَبَدِى ، لِأَنَّهُ وَاجِبُ
٣ الْوُجُودِ ، فَيَسْتَحِيلُ الْعَدَمُ السَّابِقُ وَاللّاحِقُ عَلَيْهِ .

اقول : هذه الصّفات الأربعة لازمة لوجوب وجوده . فالقديم والازلى هو المُصاحب بمجموع الأزمنة المحقّقة والمقدّرة بالنّسبة الى جانب الماضى . والباقى هو
٦ المستمرّ الوُجُود المُصاحب لجميع الأزمنة . والأبدىّ هوالمصاحب بجميع الأزمنة محقّقة كانت اومقدّرة بالنّسبة الى الجانب المستقبل . والسّرمدّى يَعُمّ الجميع . و الدليل على ذلك هو انه قد ثبت انه واجب الوجود ، فيستحيل عليه العدم مطلقاً ، سواء كان سابقاً
٩ على تقدير ان لا يكون قديماً ازلياً ، اولاحقاً على تقدير ان لا يكون باقياً ابديّاً . واذا استحال الْعدم المطلق عليه ، ثبت قدمه وازليّته وبقاؤه وابديّته ، وهوالمطلوب .

قال : السَّابِعَةُ أَنّه تَعَالٰى مُتَكَلِّم بالإِجماعِ وَ الـمُرادُ بِالكَلَامِ
١٢ الحُرُوفُ وَالأَصْواتُ الـمَسْمُوعَةُ الـمُنْتَظَمَةُ . وَمَعْنَى أَنّه تعالٰى مُتَكَلِّم أَنّه يُوجِدُ الكَلَامَ فِى جِسْمٍ مِنَ الأَجسَامِ . وَتَفْسِيرُ الأشاعرة غَيرُ مَعْقُولٍ .

اقول : من جملة صفاته تعالى كونه متكلّما ، وقد اجمع المسلمون على ذلك .
١٥ واختلفوا بعد ذلك فى مقامات أربع : الأوّل ، فى الطّريق الى ثبوت هذه الصّفة . وقالت الأشاعرة هوالعقل . وقالت المعتزلة هوالسّمع . و هو قوله تعالى « وَ كَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْلِيما » وهو الحقّ لعدم الدليل العقلىّ ، وما ذكروه دليلاً فليس بتامّ . وقد
١٨ اجمع الأنبياء على ذلك ، وثبوت نبوّتهم غير موقوف عليه لجواز تصديقهم بغير الكلام ، بل موقوف على المعجزات ، ولا يلزم الدّور ، فيجب اثباته . الثّانى فى ماهيّة كلامه ، فزعم الأشاعرة أنّه معنى قديم قائم بذاته ، يُعبرّ عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المغايرة
٢١ للعلم والقدرة ، فليس بحرف ولاصوت ولا أمر ولا نهى ولاخبر ولا استخبار وغيرذلك

من أساليب الكلام. وقالت **المعتزلة والكرّاميّة والحنابلة** هو الحروف والأصوات المركّبة تركيباً مُفْهِماً. والحقّ الأخير لوجهين: الأوّل، انّ المتبادر إلى أفهام العُقلآء هو ما ذكرناه، ولذلك لا يصفون بالكلام من لم يتّصف بذلك كالسّاكت والأخرس. ۳
الثّانى، انّ ما ذكروه غير متصوّر، فان المتصوّر إمّا القدرة الذّاتيّة التى تصدر عنها الحروف والأصوات، وقد قالوا هو غيرها، أو العلم وقد قالوا هو غيره، وباقى الصّفات ليست صالحة لمصدريّة ما قالوه، واذا لم يكن متصوّراً لم يصحّ إثباته اذا التّصديق مسبوق بالتصوّر. ۶
الثّالث، فيما تقوم به تلك الصّفة **امّا الأشاعرة** فلقولهم بالمعنى قالوا انّه قائم بذاته تعالىٰ. وأمّا القائلون بالحروف والصّوت، فقد اختلفوا فقالت **الحنابلة والكرّاميّة** انّه قائم بذاته تعالىٰ، فعندهم هو المتكلّم بالحروف والصّوت. و ۹
قالت **المعتزلة والاماميّة** وهو الحقّ انّه قائم بغيره لا بذاته، كما أوجَدَ الكلام فى الشّجرة فسمعه موسى (ع)، ومعنى انه متكلّم انّه فَعَلَ الكلام لا قام به الكلام. و الدليل على ذلك انه أمر ممكن، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات. و أمّا ما ذكروه فممنوع، ۱۲
وسَنَد المنع من وجهين: الأوّل، انّه لو كان المتكلم من قام به الكلام لكان الهواء الذى يقوم به الحرف والصّوت متكلّماً، وهو باطل؛ لانّ اهل اللغة لا يُسمّون المتكلّم إلّا من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، ولهذا كان الصّدىٰ غير متكلّم. وقالوا: «تكلّم ۱۵
الجِنّىُّ على لسان المصروع» لاعتقادهم انّ الكلام المسموع من المصروع فاعله الجِنّىّ.
الثّانى، انّ الكلام إمّا المعنى وقد بان بطلانه، أو الحرف والصّوت، ولا يجوز قيامهما بذاته وإلّا لكان ذا حاسّة لتوقّف وجودهما على وجود آلتيهما ضرورة؛ فيكون البارى ۱۸
تعالىٰ ذا حاسّة، وهو باطل. الرّابع، فى قِدَمه أو فى حدوثه، **فقالت الأشاعرة** بقدم المعنى، و **الحنابلة** بقدم الحروف، و قالت **المعتزلة** بالحدوث، وهو الحقّ لوجوه:
الأوّل، أنّه لو كان قديماً لزم تعدّد القدماء وهو باطل، لإن القول بقدم غير الله كُفر ۲۱
بالإجماع. ولهذا كفرت النّصارىٰ لاثباتهم قدم الأقنوم. الثّانى، انه مركّبٌ من الحروف والأصوات الذى يعدم السّابق منها بوجود لاحقه، والقديم لايجوز عليه العدم. الثّالث،

انّه لو كان قديماً لزم الكذب عليه و الّلازم باطل، فالملزوم مثله . بيان الملازمة انه اخبر بإرسال نوح فی الأزل بقوله : «إنا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلىٰ قَوْمِه» ولم يرسله اذلا سابق على الازل ، فيكون كذباً . الرّابع ، انه يلزم منه العبث فی قوله : «أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وآتوا الزَّكٰوة» اذلا مكلّف فی الأزل ، و العبث قبيح ، فيمتنع عليه تعالی . الخامس، قوله تعالی: «ما يأتيهم مِنْ ذِكرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ» والذّكر هوالقران، لقوله: «انّا نَحنُ نزّلنا الذّكر وإنّا لَهُ لَحافِظُون» «وانّه لذِكرٌ لكَ ولقومكَ» وصفه بالحدوث فلايكون قديماً. فقول المصنّف ــ رَحِمَهُ اللهُ ــ «وتفسيرالأشاعرة غيرمعقول» اشارة الی ما ذكرناه فی هذه المقدّمات .

قال : الثّامِنَةُ، انّه تَعَالیٰ صَادِقٌ، لِأَنّ الكِذبَ قَبِيحٌ بِالضَّرُورَةِ، وَاللهُ تَعَالیٰ مُنَزَّهٌ عَنِ القَبِيحِ لاسْتِحَالَةِ النَّقْصِ عَلَيْهِ .

اقول : من صفاته الثّبوتية كونه صادقا ، والصّدق هوالاخبار المطابق. والكذب هوالاخبار الغير المطابق ، لأنّه لولم يكن صادقاً لكان كاذباً ، وهو باطل، لانّ الكذب قبيح ضرورة ، فيلزم اتّصاف الباری بالقبيح ، وهو باطل لما يأتی . و ايضا الكذب نقص ، والباری تعالی منزّهٌ عن النّقص .

قال : الفصل الثالث فی صفاته السّلبيّة ، وهی سبع :

الأولیٰ ، أَنّهُ تَعَالیٰ لَيْسَ بِمُرَكَّبٍ ، وَإِلّا لكَانَ مُفْتَقِرًا إِلیٰ أَجْزَائِهِ ، وَالْمُفْتَقِرُ مُمْكِنٌ .

اقول : لمّا فرغ من الثّبوتية شرع فی السّلبية ؛ وتُسمّیٰ الأولیٰ صفات الكمال ، و الثّانية صفات الجلال ، و إن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال . فإنّ اثبات قدرته باعتبارسلب العجزعنه، وإثبات العلم باعتبارسلب الجهل عنه، وكذا باقی الصّفات. وفی الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس الا السّلوب و الإضافات . و أمّاكنه ذاته ، و

صفاته ، فمحجوبٌ عن نظرالعقول ، ولايعلم ماهوالّاهو . وقد ذكر **المصنّف** سبعا :
الأولىٰ ، انه ليس بمركّب . والمركّب هو ماله جزء ، ونقيضه البسيط ، وهومالا جزء
له . ثمّ التركيب قد يكون خارجيّاً كتركيب الأجسام من الجواهرالأفراد. وقد يكون ۳
ذهنياً كتركيب الماهيّات والحدود من الأجناس و الفصول . و المركّب بكلا المعنيَيْن
مفتقر الى جزئه ، لامتناع تحقّقه وتشخّصه خارجاً وذهناً بدون جزئه وجزئه غيره ؛
لانّه يسلب عنه ، فيقال الجزء ليس بكلّ ، وما يُسْلَب عنه الشئ فهو مغايرله فيكون ٦
مركّباً مفتقرا الى الغير ، فيكون ممكناً . فلوكان البارى جلّتْ عظمته مركّبا ، لكان
ممكناً وهومحال .

قال : الثّانيَةُ، أَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَاعَرَضٍ وَلَاجَوْهَرٍ، وَإلّا لَافْتَقَرَ ۹
إلى المَكَانِ ، وَلَامْتَنَعَ انفِكَاكُهُ مِنَ الحَوادِثِ ، فَيَكُونُ حَادِثاً
وَهُوَمُحَالٌ .

اقول : البارى تعالىٰ ليس بجسم خلافاً **للمجسمة** . والجسم هو ماله طول وعرض ۱۲
وعمق . والعرض هوالحالّ فى الجسم، ولا وجود له بدونه . والدّليل على كونه ليس بجسم
ولا عرض وجهان: الأوّل، انّه لوكان أحدهما ، لكان ممكناً ؛ والّلازم باطل، فالملزوم
مثله . بيان الملازمة ، انّا نعلم بالضّرورة أنّ كلّ جسم فهو مفتقر الى المكان ، وكلّ ۱۵
عرض مفتقر الى المحلّ والمكان والمحلّ غيرهما ، و المفتقر الى غيره ممكن . فلوكان
البارى تعالىٰ جسمًا أوعرضاً، لكان ممكناً . الثّانى ، أنّه لوكان جسمًا لكان حادثا وهو
محال. بيان الملازمة ، ان كلّ جسم فهولايخلو من الحوادث ، وكلّ مالايخلو من الحوادث ۱۸
فهوحادث . وقد تقدّم بيانه فلوكان جسمًا لكان حادثاً، لكنّه قديم فيجتمع النقيضان .

قال : وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِى مَحَلٍّ ، وَإلّا لَافْتَقَرَ إلَيْهِ ؛ وَلَافِى
جِهَةٍ ، وَإلّا لَافْتَقَرَ إلَيْهَا . ۲۱

اقول : هذان وصفان سلبيّان: الأوّل ، انّه ليس فى محلّ خلافاً **للنصارى وجمع**

من المتصوّفة و المعقول من الحلول هو قيام موجود بموجود على سبيل التّبعيّة ، فإنْ أرادوا هذا المعنى، فهوباطل ، وإلّا لزم افتقارالواجب، وهومحال . وإن أرادوا غيره ، فلا بدّ من تصوّره أوّلاً ، ثم الحكم عليه بالنّفى والإثبات : الثّانى انّه تعالىٰ ليس فى جهة ، والجهة مقصد المتحرّك و متعلّق الإشارة . وزعمت الكرّاميّة انه تعالى فى الجهة الفوقيّة لما تصوّروه من الظّواهر النّقليّة ، وهو باطل : لانّه لوكان فى الجهة ، لكان إمّامع استغنائه عنها، فلايحلّ فيها ، أومع افتقاره إليها، فيكون ممكناً. والظّواهرالنّقليّة لها تاويلات و محامل مذكورة فى مواضعها . لانّه لمّادلّت الدلائل العقليّة على امتناع الجسميّة ولواحقها عليه، وجب تأويل غيرها لاستحالة العمل بهما، وا ّلا لاجتمع النقيضان أوالترك لهما ، و إلّا لارتفع النقيضان ، أو العمل بالنّقل و اطّراح العقل ، وا ّلا لزم اطّراح النّقل أيضا، لاطّراح أصله، فيبقى الأمرالرّابع ، وهوالعمل بالعقل وتأويل النقل .

قال : وَلَايَصِحُّ عَلَيْهِ اللَّذَةُ وَالأَلَمُ لِامْتِنَاعِ المِزَاجِ عَلَيْهِ تَعَالىٰ .

اقول : الألم واللّذة أمران وجدانيّان، فلا يفتقران الىٰتعريف ، وقد يقال فيهما : اللّذة إدراك الملائم من حيث هوملائم ، والألم إدراك المنافى من حيث هو المنافى، وهما قد يكونان حسيّين ، وقد يكونان عقليّين ، فإنّ الإدراك اذاكان حسّياً فهما حسّيان ، وا ّلا فعقليّان .

اذا تقرّر هذا فنقول، أمّا الألم فهو مستحيل عليه إجماعاً من العقلاء اذ لامنافى له تعالىٰ. وامّا اللّذة فان كانت حسيّة ، فكذلك، لانّها من توابع المزاج، والمزاج يستحيل عليه تعالىٰ ، و إلا لكان جسماً . و إن كانت عقليّة ، فقد أثبتها **الحكماء** له تعالىٰ و صاحب «**الياقوت**» منّا، لان البارى تعالىٰ متصّف بكماله اللّايق به ، لاستحالة النّقص عليه ، ومع ذلك فهو مُدرِك لذاته وكما له . فيكون أجلّ مُدرِكٍ لأعظم مُدرَكٍ باتمّ ادراك . ولانعنى باللّذة إلّا ذلك . وامّا **المتكلمون** فقد أطلقواالقول بنفى اللّذة ، إمّا لاعتقادهم نفى اللّذات العقليّة ، أو لعدم ورود ذلك فى الشّرع فإنّ صفاته تعالىٰ وأسماؤه توقيفية، لايجوز لغيره التهجّم بها الا باذن منه ، لانّه وان كان ذلك جايزاً فى نظر

العقل ، لكنّه ليس من الأدب لجواز أن يكون غيرجايز من جهة لانعلمها .

قال : وَلَا يَتَّحِدُ بِغَيْرِهِ لِامْتِنَاعِ الإتّحَادِ المَطْلُوبِ .

اقول : الإتّحاد يقال على معنيين : مجازىّ وحقيقىّ ، أمّا المجازى فهو صيرورة الشّى شيئاً آخر بالكون و الفساد إمّا من غير اضافة شيء آخر، كقولهم : « صار الماء هواء » ، و« وصارالهواء ماء » ، أومع اضافة شيء آخر، كما يقال : «صارالتّراب طيناً » بانضياف الماء اليه. وأمّا الحقيقى فهو صيرورة الشّيئين الموجودَين شيئاً واحداً موجودا .

اذا تقرّر هذا فاعلم ، أنّ الأوّل مستحيل عليه تعالىٰ قطعاً ، لاستحالة الكون و والفساد عليه . وأمّا الثّانى فقد قال بعض **النّصارىٰ** انّه اتّحد **بالمسيح** ؛ فانّهم قالوا اتّحدت لاهوتيّةالبارى مع ناسوتية **عيسى** (ع) . وقالت **النصيريّة** انه اتّحد بعلى(ع) . وقال **المتصوّفة** انّه اتّحد **بالعارفين**. فان عنوا غير ماذكرناه ، فلابد من تصوّره اوّلاً ، ثم يحكم عليه ، وان عنوا ماذكرناه ، فهو باطل قطعا ، لانّ الاتّحاد مستحيل فى نفسه ، فيستحيل إثباته لغيره . أمّا إستحالته فهو انّ المتّحدَين بعد اتّحادهما إن بقيا موجودَين فلا اتّحاد ، لأنّهما إثنان لاواحد . و إن عُدِما معاً ، فلا اتّحاد بل وُجد ثالث . وان عَدُم أحدهما ، وبقى الآخر فلا اتّحاد أيضا ، لأنّ المعدوم لايتّحد بالموجود .

قال : الثَّالِثة ، أَنَّهُ تَعَالىٰ لَيْسَ مَحَلاً لِلْحَوَادِثِ ، لِامْتِنَاعِ انْفِعَالِهِ عَنْ غَيْرِهِ ، وَامْتِنَاعِ النَّقْصِ عَلَيْهِ .

اقول : اعلم انّ صفاته تعالىٰ لها اعتباران : أحدهما بالنّظر الى نفس القدرة الذّاتيّة و العلم الذّاتى إلى غير ذلك من الصّفات . و ثانيهما بالنّظر الىٰ تعلّق تلك الصّفات بمقتضياتها ، كتعلّق القدرة بالمقدور ، والعلم بالمعلوم ؛ فهى بهذا المعنىٰ لانزاع فى كونها أموراً اعتباريّة إضافيّة متغيّرة بحسب تغيّر المتعلّقات وتغايرها . وأمّا باعتبار الأوّل ، فزعمت **الكرّاميّة** أنها حادثة متجدّدة بحسب تجدّد المتعلّقات. قالوا انه لم يكن قادراً فى الأزل ثمّ صار قادراً ، ولم يكن عالما ثم صار عالماً ، والحقّ خلافه ، فانّ

المتجدّد فيما ذكروه هوالتّعلّق الإعتباريّ، فان عنوا ذلك فمسلّم وإلّا فباطل لوجهين :
الأوّل ، لوكانت صفاته حادثة متجدّدة لزم انفعاله وتغيّره ، والّلازم باطل ، فالملزوم
۳ مثله . بيان الّلازم من وجهين : الأوّل ، انّ صفاته ذاتيّة فتجدّدها مُستلزم لتغيّر
الذّات ، وانفعالها . الثّانی ، انّ حدوث الصّفة يستلزم حدوث قابليّة فی المحلّ لها ،
وهومستلزم لانفعال المحلّ وتغيّره، لكن تغيّرماهيّته تعالیٰ وانفعالها مُحال ، فلا يكون
٦ صفاته حادثة وهوالمطلوب. الثّانی، انّ صفاته تعالیٰ صفات كمال لاستحالة النّقص عليه،
فلوكانت حادثة متجدّدة لزم خلُوّه من الكمال ، والخُلُو من الكمال نقص تعالیٰ الله عنه .

قال : الرَّابِعَةُ ، أَنَّهُ تَعَالیٰ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الرُّؤيَةُ البَصَرِيَّة ، لِأَنَّ
۹ كُلَّ مَرْئِیٍّ فَهُوَ ذُوجِهَةٍ ، لِأَنَّهُ إِمَّا مُقَابِلٌ أَوْفِی حُكْمِ الْمُقَابِلِ
بِالضَّرُورَةِ ، فَيَكُونُ جِسْماً وَهُوَ مُحَالٌ ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالیٰ : «لَنْ
تَرَانِی » ولَنْ النَّافِيَةِ لِلتَّأْبِيدِ .

۱۲ **اقول** : ذهب **الحكماء والمعتزلة** الی استحالة رؤيته بالبصرلتجرّده، وذهب
المجسّمة والكرّاميّة الی جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة . وأمّا **الأشاعرة** فاعتقدوا
تجرّده، وقالوا بصحّة رؤيته ، وخالفوا جميع العقلاء . و تحذلق بعضهم وقال ليس
۱۵ مرادنا بالرّؤية الإنطباع ، أوخروج الشّعاع ، بل الحالة الّتی تحصل من رؤية الشّیء بعد
حصول العلم به . و قال بعضهم معنی الرّؤية هو أن ينكشف لعباده المؤمنين فی الآخرة
انكشاف البدر المرئیّ. والحقّ انّهم ان عنوا بذلك الكشف التّام فهو مُسلّم ، فإنّ
۱۸ المعارف تصير يوم القيمة ضروريّة ، وإلّا فلا يتصوّر منه الا الرؤيّة ، وهوباطل عقلاً
وسمعاً. أمّا عقلا فلانّه لوكان مرئياً ، لكان فی جهة فيكون جسماً ، وهوباطل لما تقدّم.
بيان الأوّل ، انّ كلّ مرئیّ ، فهو إمّا مقابل أوفی حكم المقابل، كالصّورة فی المرآة ، وذلك
۲۱ ضروریّ ، وكلّ مقابل أو فی حكمه فهو فی جهة ، فلوكان الباری تعالیٰ مرئياً لكان فی

جهة . وأمّا سمعاً فلوجوه : الأوّل ، انّ موسى (ع) لـمّا سئل الرؤية أجيب : « لَنْ تَرَانِي » ولن لنفي التأبيد نقلاً عن أهل اللغة ، واذا لم يره موسىٰ لم يره غيره بطريق أولى . الثاني، قوله: «لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ» تمدح بنفي ادراك ۳ الأبصار له ، فيكون إثباته له نقصاً . الثالث ، انّه تعالىٰ استعظم طلب رؤيته ، ورتّب الذم عليه والوعيد، فقال : « فقد سألُوا موسىٰ أكبر من ذلكَ فقالُوا أرِنَا اللهَ جَهْرَةً فأخَذَتهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ » ، « وَقَالَ الَّذِينَ لايَرْجُونَ لِقاءَنَا لَوْلاَ أُنْزِلَ ۶ عَلَيْنا الملائكةُ أونَرَىٰ رَبَّنا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كبيراً » .

قال : الْخَامِسَةُ ، فِي نَفْيِ الشَّرِيكِ عَنْهُ لِلسَّمْعِ ولِلتَّمَانُعِ ، فَيَفْسُدُ نِظَامُ الْوُجُود ، ولاسْتِلزامِهِ التّركِيبَ لِاشْتِراكِ الوَاجِبَيْنِ ۹ **فِي كَونِهِما وَاجِبَي الْوُجُودِ ، فَلَابُدَّ مِنْ مَائِزٍ .**

اقول : اتّفق **المتكلمون** و **الحكماء** على سلب الشّريك عنه تعالىٰ لوجوهٍ : الأوّل ، الدّلائل السّمعية الدّالة عليه و إجماع الأنبياء ، وهوحجّة هنا لعدم توقّف ۱۲ صدقهم على ثبوت الوحدانيّة . الثاني ، دليل **المتكلّمين** و يسمّىٰ دليل التّمانع ، وهو مأخوذ من قوله تعالىٰ : « لَوكَانَ فِيهِما آلِهَةٌ إلّا اللهُ لَفَسَدَتَا . و تقريره انّه لوكان معه شريك لزم فساد نظام الوجود وهوباطل . بيان ذلك انه لو تعلّقت ۱۵ إرادة أحدهما بإيجاد جسم متحرّك ، فلا يخلو أن يمكن للآخر إرادة سكونه أولا ، فان أمكن فلا يخلو إمّا أن يقع مرادهما ، فيلزم اجتماع المتنافيين ، أولاً يقع مرادهما ، فيلزم خلوّالجسم عن الحركة و السّكون ، أوْ يقع مراد احدهما ففيه فسادان : احدهما ۱۸ الترجيح بلامرجّح ، وثانيهما عجزالآخر ، فإن لم يكن للآخر إرادة سكونه ، فيلزم عجزه ، اذ لا مانع الّا تعلّق إرادة ذلك الغير لكن عجز الإله والترجيح بلا مرجّح محال ، فيلزم فساد النّظام وهو محالٌ أيضا . الثّالث ، دليل **الحكماء** ، وتقريره أنّه لوكان ۲۱ في الموجود واجبا وجود لزم امكانهما . وبيان ذلك انهما حينئذٍ يشتركان في وجوب

الوجود، فلا يخلو إمّا أن يتميّزا أوْلا ، فان لم يتميّزا لم تحصل الاثنينيّة ، وان يتميّزا لزم تركيب كلّ واحد منهما ممّا به المشاركة و ممّا به الممايزه ، وكلّ مركّب ممكن ، فيكونان ممكنين ، هذا خلف .

قال : السَّادِسَةُ ، فِي نَفْيِ الْمَعَانِي وَ الأَحْوَالِ عَنْهُ تَعَالىٰ ، لِأَنَّهُ لَوْكَانَ قَادِراً بِقُدْرَةٍ ، وَعَالِماً بِعِلْمٍ ، وَغَيْرِ ذٰلِكَ ، لَافْتَقَر فِي صِفَاتِهِ إِلَىٰ ذٰلِكَ الْمَعْنىٰ ، فَيَكُونُ مُمْكِناً ، هَذَا خُلْفٌ .

اقول : ذهب **الأشاعرة** إلى انّه تعالىٰ قادر بقدرة ، وعالم بعلم ، وحيّ بحيوة الى غير ذلك من الصّفات ، وهى معانٍ قديمة زائدة على ذاته ، قائمة بها . وقالت **البهشمية** أنّه تعَالىٰ مُساولغيره من الذّوات ، و ممتاز بحالة تسمّى الألوهيّة ، و تلك الحالة تُوجب لَه احوالاً اربعة : وهى القادريّه والعالميّة والحييّه والموجوديّة . والحالُ عندهم صفة لموجود ولاتُوصف بالوجود ولابالعدم . والبارى تعالى قادر باعتبار تلك القادريّة او عالم باعتبار تلك العالميّة ، الى غير ذلك . و بطلان تلك الدعوىٰ ضروريّ ، لان الشّيء إمّا موجود أو معدوم ، اذ لا واسطة بينهما . و قالت **الحكماء** و **المحققون** من المتكلّمين انه تعالىٰ قادر لذاته ، و عالم لذاته ، الى غير ذلك من الصّفات . وما يتصوّر من الزّيادة من قولنا : « ذات عالمة وقادرة » فتلك أمور اعتباريّة زائدة فى الذّهن لا فى الخارج وهوالحقّ . لنا ، انّه لوكان قادراً بقدرة أوقادريّة ، اوعالما بعلم اوعالميّة ، إلى غير ذلك من الصّفات ، لزم افتقار الواجب فى صفاته إلى غيره ؛ لأنّ تلك المعانى والأحوال مغايرة لذاته قطعاً ، وكلّ مفتقرإلىٰ غيره ممكن ، فلوكانت صفاته زائدة على ذاته لكان ممكنا ، هٰذا خلف .

قال : السَّابِعَةُ ، أَنَّهُ تَعَالىٰ غَنِيٌّ لَيْسَ بِمُحْتَاجٍ ، لِأَنَّ وُجُوبَ

وُجُودِهِ دُونَ غَيْرِهِ يَقْتَضِي اسْتِغْنَاؤُهُ عَنْهُ ، وَ إِفْتِقَارُ غَيْرِهِ إِلَيْهِ .

اقول : من صفاته السّلبيّة كونه ليس بمحتاج إلى غيره مطلقاً ، لا فى ذاته ولا فى صفاته و ذلك لأنّ وجوب الوجود الثّابت له يقتضى استغنائه مطلقا عن مجموع ما عداه ، فلوكان محتاجاً لزم افتقاره ، فيكون ممكناً ، تعالىٰ الله عنه ، بل البارى جلّت عظمته مُستغنٍ عن مجموع ما عداه ، والكلّ رَشْحَةٌ من رشحات وجوده ، وذرّة من ذرّات فيض جوده .

قال : الفصل الرّابع فى العدل ، وفيه مباحث :

الأَوَّلُ ، الْعَقْلُ قَاضٍ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مِنَ الأَفْعَالِ مَا هُوَ حَسَنٌ ، كَرَدِّ الْوَدِيْعَةِ وَالإِحْسَانِ وَالصِّدْقِ النَّافِعِ ، وَ بَعْضُهَا مَا هُوَ قَبِيحٌ ، كَالظُّلْمِ وَالْكِذْبِ الضَّارِّ ، وَلِهٰذَا حَكَمَ بِهِمَا مَنْ نَفىٰ الشَّرَايِعَ ، كَالْمَلاحِدَةِ وحُكَمَاءِ الْهِنْدِ ، وَلِأَنَّهُمَا لَوِ انْتَفَيَا عَقْلاً لَانْتَفَيَا سَمْعاً ، لِانْتِفَاءِ قُبْحِ الْكِذْبِ حِينَئِذٍ مِنَ الشَّارِعِ .

اقول : لمّا فرغ من مباحث التّوحيد ، شرع فى مباحث العدل . والمراد بالعدل هوتنزيه البارى تعالىٰ عن فعل القبيح ، والاخلال بالواجب . و لمّا توقف ذلك على معرفة الحسن والقبح العقليّين ، قدّم البحث فيه . واعلم ان الفعل الضّرورىّ التّصوّر ، وهو إمّا ان يكون له وصف زايد على حدوثه أوّلا ، والثّانى كحركة السّاهى والنّائم ، والأوّل إمّا ان ينفر العقل من ذلك الزّائد أوّلا ، والأوّل هوالقبيح . والثّانى وهوالّذى لا ينفرالعقل منه ، إمّا أنْ يتساوىٰ فعله وتركه وهو المُباح ، اولايتساوىٰ ، فان ترجّح تركه فهو إمّا مع المنع من النقيض وهو الحرام و إلا فهو المكروه ، وان ترجّح فعله ، فإمّا مع المنع من تركه وهوالواجب ، أومع جواز تركه وهو المندوب .

اذا تقرّر هذا فاعلم، انّ الحسن و القبح يقالان على ثلـٰثة معانٍ : الأوّل ،كون الشّيء صفة كمال ،كقولنا العلم حسن ، اوصفة نقص كقولنا الجهل قبيح . الثّانى ،كون الشّيء ملايما للطّبع كالمستلذّات او منافرا عنه كالآلام . الثّالث ،كون الحسن ما يستحقّ على فعله المدح عاجلا والثّواب آجلاً والقبيح ما يستحق فاعله على فعله الذّمّ عاجلاً والعقاب آجلاً ، ولاخلاف فى كونهما عقليّين بالإعتبارين الأوّليَن، وأمّا باعتبار الثّالث فاختلف **المتكلمون** فيه ، فقالت **الأشاعرة** ليس فى العقل ما يدلّ على الحسن والقبح بهذا المعنى ، بل الشّرع ، فما حسّنه فهوالحسَن، وما قبّحه فهوالقبيح . وقالت **المعتزلة والإمامية** فى العقل ما يدلّ على ذلك ، فالحسن حسن فى نفسه، والقبيح قبيح فى نفسه ، سوآء حكم الشّارع بذلك أولا . و نبّهوا علىٰ ذلك بوجوه : الأوّل ، انّا نعلم ضرورة حسن بعض الأفعال كالصّدق النّافع والإنصاف والإحسان و ردّ الوديعة و انقاذ الهلكىٰ و أمثال ذلك ، و قبح بعض كالكذب الضّار و الظّلم و الإسائة الغير المستحقّة وأمثال ذلك من غير مُخالجة شكّ فيه . ولذلك كان هذا الحكم مركوزاً فى الجبلّة الإنسان،فانّا اذا قلنا لشخص: «إنْ صَدَقْتَ فَلَكَ دِينَارٌ وَإنْ كَذَبْتَ فَلَكَ دِينَارٌ» ، واستوى الأمران بالنّسبة اليه ، فإنّه بمجرّد عقله يميل الى الصّدق . الثّانى ، انّه لوكان مَدْرك الحسن والقبيح هوالشّرع لاغيره ، لزم ان لايتحقّقا بدونه ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله.أمّا بيان اللّزوم فلا متناع تحقّق المشروط بدون شرطه ضرورة . واما بيان بطلان اللّازم ، فلانّ من لايعتقد الشّرع ، ولايحكم به **كالملاحدة وحكماء الهند** يعتقدون حسن بعض الأفعال ، و قبح بعض من غير توقّف فى ذلك . فلوكان مما يعلم بالشّرع لما حكم به هولاء . الثّالث، انّه لو انتفى الحسن والقبح العقليّان، انتفى الحسن و القبح الشّرعيّان ، و اللّازم باطل اتفاقاً ، فكذا الملزوم و بيان الملازمة بانتفاء قبح الكذب حينئذٍ من الشّارع ، اذالعقل لم يحكم بقبحه ، و هو لم يحكم بقبح كذب نفسه ، وما اذا انتفى قبح الكذب منه انتفى الوثوق بحسن ما يخبرنا بحسنه وقبح ما يخبرنا بقبحه .

قال : الثَّانِی، إِنَّا فَاعِلُونَ بِالإِخْتِيَارِ، وَالضَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِذٰلِكَ، لِلْفَرْقِ الضَّرُورِیِّ بَيْنَ سُقُوطِ الإِنْسَانِ مِنْ سَطْحٍ، وَنُزُولِهِ مِنْهُ عَلَى الدَّرَجِ، وَلامْتِنَاعِ تَكْلِيفِنَا بِشَیءٍ فَلا عِصْيَانَ، وَلِقُبْحِ أَنْ يَخْلُقَ الْفِعْلَ فِينَا، ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهِ، وَلِلسَّمْعِ.

اقول : ذهب ابوالحسن الاشعری ومن تابعه الی ان الأفعال كلّها واقعة بقدرة الله تعالی، وانه لا فعلَ للعبد اصلاً. وقال بعض الاشعريّة ان ذات الفعل من الله، والعبد له الكسب، و فسّروا الكسب بانه كون الفعل طاعة اومعصية. وقال بعضهم معناه انّ العبد اذا صمّم العزم علی الشّیء، خلق الله تعالیٰ الفعل عقيبه. وقالت المعتزلة والزيديّة و الإماميّة، ان الافعال الصّادرة من العبد وصفاتها، والكسب الّذی ذكروه كلّها واقعة بقدرة العبد واختياره، وانه ليس بمجبور علی فعله، بل له ان يفعل وله ان لا يفعل وهو الحقّ لوجوه: الأوّل، انا نجد تفرقة ضرورة بين صُدُور الفعل منّا تابعاً للقصد والدّاعی كالنّزُول من السّطح علی الدَّرَج، وبين صدور الفعل لاكذلك، كالسّقوط منه إمّا مع القاهر أومع الغفلة، فانا نقدرعلی التّرك فی الأوّل دون الثّانی، ولوكانت الأفعال ليست منا لكانت علی وتيرة واحدة من غير فرق، لكنّ الفرق حاصل، فيكون منّا، وهو المطلوب. الثّانی، لولم يكن العبد مُوجِدا لأفعاله، لامتنع تكليفه و إلّا لزم التّكليف بما لايُطاق. وانما قلنا ذلك لانه حينئذٍ غيرقادر علی ماكُلِّف به، فاو كلّف كان تكليفا بما لايطاق وهو باطل بالإجماع. و إذا لم يكن مكلّفاً لم يكن عاصياً بالمخالفة، لكنّه عاصٍ بالإجماع. الثّالث، انّه لولم يكن العبد قادراً مُوجداً لفعله لكان الله أظلم الظّالمين. و بيان ذلك أن الفعل القبيح إذا كان صادراً منه تعالیٰ، استحالت معاقبة العبد عليه، لانه لم يفعله، لكنّه تعالیٰ يعاقبه إتّفاقا، فيكون ظالماً، تعالَی الله عنه. الرّابع، الكتاب العزيز الّذی هو فُرقان بين الحقّ والباطل مشحون بإضافة الفعل الی العبد، وانه واقع بمشيّته كقوله تعالیٰ: « فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ »، « إِنْ يَتَّبِعُونَ

إلّا الظّنّ »، « حتّیٰ یُغیّروا مَا بِأَنْفُسِهِم »، « وَ مَنْ یَعْمَلْ سُوءً یُجْزَ بِهِ »، « کلّ امْرِئٍ بِمَا کَسَبَ رَهِینٌ »، « جَزَاءً بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » الی غیر
٣ ذلک، وکذلک آیات الوعد والوعید والذّمّ والمدح وهی اکثر من ان تحصیٰ.

قال: الثّالِثُ، فِی اسْتِحَالَةِ الْقُبْحِ عَلَیْهِ تَعَالیٰ، لِأَنَّ لَهُ صَارِفاً عَنْهُ وَهُوَ الْعِلْمُ بِالْقُبْحِ، وَلَادَاعِیَ لَهُ إِلَیْهِ، لِأَنَّهُ إِمَّا دَاعِی الْحَاجَةِ
٦ الْمُمْتَنِعَةِ عَلَیْهِ، أَوِ الْحِکْمَةِ وَهُوَ مُنْتَفٍ هُنَا؛ وَلِأَنَّهُ لَوْجَازَ صُدُورُهُ لَامْتَنَعَ إِثْباتُ النُّبوّاتِ.

اقول: یستحیل ان یکون الباری تعالیٰ فاعلاً للقبیح، وهو مذهب **المعتزلة**، و
٩ عند **الأشاعرة**، هو فاعلُ الکلّ حسناً کان او قبیحاً، والدلیل علی ما قلناه وجهان:
الأوّل، ان الصّارف عنه موجود، والدّاعی إلیه معدوم، وکلّما کان کذلک امتنع الفعل ضرورة. أمّا وجود الصّارف فهو القبح، والله تعالیٰ عالم به. وأمّا عدم الدّاعی فلانه
١٢ إمّا داعی الحاجة إلیه وهو علیه مُحال، لانّه غیر محتاج؛ و إمّا داعی الحکمة الموجودة فیه وهو محال، لان القبیح لاحکمه فیه. الثّانی، انه لو جاز علیه القبیح، إمتنع اثبات النّبوّات، و اللّازم باطل اجماعاً، فالملزوم مثله. بیان الملازمة، انه حینئذٍ لایقبح منه
١٥ تصدیق الکاذب ومع ذلک لایمکن الجزم بصحّةِ النّبوّة، وهو ظاهر.

قال: فحینئذٍ یَسْتَحِیلُ عَلَیْهِ إِرَادَةُ الْقَبِیحِ، لِأَنَّهَا قَبِیحَةٌ.

اقول: ذهب **الأشاعرة** إلیٰ انّه تعالیٰ مرید بمجموع الکائنات حسنة کانت أو
١٨ قبیحة، شرّاً کان او خیراً، إیماناً کان أوکفراً، لانّه مُوجِد للکلّ؛ فهو مرید له. و ذهبت **المعتزله** الی استحالة ارادته للقبیح اوالکفر، وهوالحقّ، لأن إرادة القبیح، أیضاً قبیحة، لأنّا نعلم ضرورة أنّ العقلاء کما یذمّون فاعل‌القبیح، فکذا مریده، والآمر به.

فقول المصنف : « فحينئذٍ » أتىٰ بفاء النتيجة ، أى يلزم من إمتناع فعل القبيح إمتناع ارادته .

۳ قال : الرّابِع ، فِى أَنَه تَعالىٰ يَفْعَلُ لِغَرَضٍ لِدِلالَةِ الْقُرْاٰنِ عَلَيْهِ ، وَلِاسْتِلْزَامِ نَفْيِهِ الْعَبَثَ ، وَهُوَ قَبِيحٌ .

اقول: ذهبت الأشاعرة الىٰ أنّه تعالىٰ لايفعل لغرض ، وإلّا لكان ناقصاً مستكملاً بذلك الغرض ، وقالت المعتزلة أنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض ، و إلّا لكان عابثا ، ٦ تعالىٰ الله عنه ، وهومذهب اصحابنا الامامية ، وهو الحقّ لوجهين : نقلى وعقلى ، اما النّقلى فدلالة القران عليه ظاهرة كقوله تعالى : « أفَحَسِبْتُم إنّما خَلَقْنَاكُمْ عَبَثَا وَ إنّكُمْ إلَيْنَا لاتُرجَعُونَ » ، « وَمَا خَلَقْتُ الجِنّ وَالإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ » ، ۹ « وَما خَلَقْنَا السّماءَ وَ الأرْضَ وَمَا بَيْنَهُما بَاطِلاً ذلكَ ظَنُّ الّذِينَ كَفَروا » . وأمّا العقلى فهو انه لولا ذلك لزم أن يكون عابثا ، و اللّازم باطل ، فالملزوم مثله . أمّا بيان اللّزوم فظاهر ، وأمّا بطلان اللّازم ، فلان العبث قبيح ، و القبيح لايتعاطاه ۱۲ الحكيم. وأمّا قولهم : «لو كان فاعلاً لغرض لكان مُستكملا بذلك» فإنّما يلزم الإستكمال ان لوكان الغرض عائدا إليه ، لكنّه ليس كذلك بل هل هو عائد إمّا إلى منفعة العبد أو لاقتضاء نظام الوجود ، وذلك لايلزم منه الاستكمال . ۱۵

قال : وَلَيْسَ الْغَرَضُ الإِضرارِ لِقُبْحِهِ ، بَلِ النَّفْعُ .

اقول : لما ثبت أنّ فعله تعالىٰ معلّل بالغرض ، و أنّ الغرض عائد الى غيره ، فليس الغرض حينئذٍ إضرار ذلك الغير ، لأنّ ذلك قبيح عند العقلاء كمن قدّم الى غيره ۱۸ طعاماً مسموماً يريد به قتلَه . فإذا لم يكن الغرض الإضرار ، تعيّن أن يكون النّفع وهو المطلوب .

۲۱ قال : فلابُدّ مِنَ التَّكْلِيفِ ، وَ هُوَ بَعْثُ مَنْ تجِبُ طَاعَتُهُ عَلىٰ

مٰا فِيهِ مَشَقَّةٌ عَلىٰ جِهَةِ الإِبتِداءِ بِشَرْطِ الإِعْلَامِ .

اقول : لما ثبت الغرض من فعله تعالى نفع العبد ، ولا نفع حقيقيّ الا الثّواب ،
۳ لأن ما عداه إمّا دفع ضرر أوجلب نفع غير مستّمر ، فلا يحسن أن يكون ذلك غرضاً
لخالق العبد . ثمّ الثّواب يقبح الإبتداء به كما ياتى ، فاقتضت الحكمة توسّط التّكليف
والتّكليف لغة ماخوذ من الكُلفة وهى المَشقّة ، واصطلاحاً على ما ذكره المصنّف .
٦ فالبعث على الشّيء هوالحمل عليه ، ومن تجب طاعته هوالله تعالى ، فلذلك قال : « على
جهة الابتداء » لأنّ وجوب طاعة غيرالله كالنّبيّ (ص) و الامام (ع) والوالد والسّيد
والمنعم تابع ومتفرّع على طاعة الله . وقوله : « على ما فيه مشقّة » احترازعما لامشقّة فيه،
۹ كالبعث على النكاح المستلذّ وأكل المستلذّات من الأطعمة والأشربة . وقوله : « بشرط
الاعلام » أى بشرط إعلام المكلّف بماكُلّف به ، وهو من شرايط حسن التكليف . و
شرايط حسنه ثلاثه .

۱۲ الأوّل ، عايد الى التّكليف نفسه وهوأربع : الأوّل ، انتفاء المفسدة فيه لأنه قبيح .
الثّانى ، تقدّمه على وقت الفعل . الثّالث ، إمكان وقوعه لأنّه يقبح التكليف بالمُستحيل .
الرّابع ، ثبوت صفة زائدة على حسنة اذ لا تكليف بالمباح .

۱۵ الثّانى ، عائد الى المكلِّف وهو فاعل التكلّيف وهو اربع : الأوّل ، علمه بصفات
الفعل من كونه حسناً اوقبيحاً . الثّانى ، علمه بقدر ما يستحقّه كلّ واحد من المكلَّفين من
ثواب وعقاب . الثّالث ، قدرته على إيصال المستحقّ حقّه . الرّابع ، كونه غير فاعل
۱۸ للقبيح .

الثّالث ، عائد الى المكلّف وهومحلّ التّكليف وهى ثلثة : الأوّل ، قدرته على الفعل
لاستحالة تكليف مالا يطاق كتكليف الاعمىٰ نقط المُصْحَف و الزمن بالطّيران .
۲۱ الثّانى ، علمه بما كلّف به او إمكان علمه به ، فالجاهل المتمكّن من العلم غير معذور .
الثّالث ، إمكان آلة الفعل .

ثم متعلّق التّكليف إمّا علم أوظنّ أوعَمَل . أمّا العلم فإمّا عقلىّ كالعلم بالله و

صفاته وعدله والنبوّة والإمامة، أوسمعيّ كالشرعيّات. وأمّا الظنّ فكما فى جهة القبلة، وأمّا العمل فكالعبادات.

قال : وَ إلّا لَكَانَ مُغْرِياً بِالْقَبِيحِ حَيْثُ خَلَقَ الشَّهَوَاتِ وَالْمَيْلِ إِلَى الْقَبِيحِ وَ النُّفُورِ عَنِ الْحَسَنِ ، فَلَا بُدَّ مِنْ زَاجِرٍ وَهُوَ التَّكْلِيفُ ۳

اقول : هذا اشارة الى وجوب التّكليف فى الحكمة ، وهومذهب **المعتزلة** ، وهو الحقّ خلافاً **للاشعرية** ، فانهم لم تُوجِبوا على الله تعالى شيئاً لاتكليفاً ولا غيره . والدّليل على ما قلناه أنه لولا ذلك لكان الله فاعلاً للقبيح . و بيان ذلك انه خلق فى العبد الشّهوات والميل الى القبائح والنّفرة والتّأبّى عن الحسن، فلولم يقرّرعبده ويكلّفه بوجوب الواجب وقبح القبيح، ويعدُهُ ويتَوَعّدُهُ لكان الله تعالى مُغْريا له بالقبيح ، والإغراء بالقبيح قبيح . ۶ ۹

قال : وَ الْعِلْمُ غَيْرُ كَافٍ لِإسْتِسهالِ الذَّمِّ فِي قَضَاءِ الْوَطَرِ .

اقول : هذا جواب عن سؤال مقدّر ، تقدير السّؤال انه « لِمَ لايكون العلم باستحقاق المدح على الحسن داعياً إليه و حينئذٍ لاحاجة الى التّكليف لحصول الغرض بدونه » أجاب **المصنّف** بان العلم غير كافٍ لانّه كثيرا مّا يستسهل الذّم على القبيح مع قضاء الوَطَر منه خاصّة مع حصول الدّواعى الحسيّة الّتى هى فى الأكثر تكون قاهرة للدواعى العقليّة . ۱۲ ۱۵

قال : وَجِهَةُ حُسْنِهِ التَّعْرِيضُ لِلثَّوَابِ ، اَعْنِي النَّفْعَ الْمستحقّ الْمُقَارِنِ لِلتَّعظِيمِ وَالإِجْلَالِ الَّذِي يَسْتَحِيلُ الإِبتداءُ بِهِ . ۱۸

اقول : هذا أيضا جواب عن سؤال مقدّر، تقدير السّؤال : «أن جهة حسن التّكليف إمّا حصول العقاب وهو باطل قطعاً ، أو حصول الثّواب وهو أيضا باطل لوجهين : الأوّل ، انّ الكافر الّذى يموت على كفره مكلّف مع عدم حصول الثّواب له. الثّانى ، أنّ الثّواب مقدورلله تعالىٰ إبتداء فلا فائدةَ فى توسّط التكليف» . أجاب عنه بأنّ جهة ۲۱

حسنه هوالتّعريض للثّواب لاحصول الثّواب ، و التّعريض عامّ بالنّسبة الى المؤمن والكافر ، وكون الثّواب مقدوراً لله تعالىٰ إبتداء مسلّم ، لكن يستحيل الإبتداءُ به من
۳ غير توسّط التّكليف ، لأنّه مشتمل على التعظيم ، و تعظيم من لايستحقّ التّعظيم قبيح عقلا . وقول المصنّف فى تعريف الثّواب : « النفع المستحقّ المقارن للتعظيم » فالنّفع يشتمل الثّواب و التفضّل و العوض ، فبقيد المستحقّ خرج التفضّل ، و بقيد المقارن
٦ للتّعظيم خرج العوض .

قال : الخَامِسُ، فِي أنَّه تعالىٰ يَجِبُ عَلَيْهِ اللُّطْفُ، وَهُوَمَايُقَرِّبُ الْعَبْدَ إلىَ الطَّاعَةِ وَيُبَعِّدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ ، وَلَاحَظَّ لَهُ فِى التَّمْكِينِ ،
٩ وَلَايَبْلُغُ الْإلْجَاءَ لِتَوَقُّفِ غَرَضِ الْمُكَلِّفِ عَلَيْهِ . فَإنَّ الْمُرِيدَ لِفِعْلٍ مِنْ غَيْرِهِ إذَا عَلِمَ أنَّهُ لَايَفْعَلُهُ إلَّابِفِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْمُرِيْدُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ لَوْ لَمْ يَفْعَلْهُ لَكَانَ نَاقِضاً لِغَرَضِهِ وَهُوَ قَبِيْحٌ عَقْلًا .

۱۲ **اقول :** ما يتوقّف عليه إيقاعُ الطّاعة و ارتفاع المعصية تارة يكون التوقّف عليه لازماً ، و بدونه لايقع الفعل و ذلك كالقُدرة والآلة ، وتارة لا يكون كذلك بل يكون المكلّف باعتبار الطاعة المتوقّف عليه أدنىٰ وأقرب إلى فعل الطّاعة و ارتفاع
۱۵ المعصية وذلك هواللّطف . فقوله : « ولاحظّ له فى التمكين » اشارة الى القسم الأوّل كالقدرة ، فإنّها ليست لطفاً فى الفعل بل شرطا فى إمكانه . وقوله : « ولايبلغ الالجاء » لأنّه لوبلغ الإلجاء لكان مُنافيا للتّكليف .

۱۸ اذا تقرّرهذا فاعلم ، انّ اللطف تارة يكون من فعل الله فيجب عليه ، وتارة يكون من فعل المكلّف ، فيجب عليه تعالى إشعاره به وإيجابه عليه ؛ وتارة من فعل غيرهما فيشترط فى التّكليف العلم به وإيجاب الله ذلك الفعل على ذلك الغير وإثابته عليه .
۲۱ وانّما قلنا بوجوب ذلك كلّه على الله ، لانّه لولا ذلك لكان ناقضاً لغرضه ، و نقض

الغرض قبیح عقلا . و بیان ذلک انّ المرید من غیره فعلاً من الأفعال، ویعلم المرید أنّ المراد منه لایفعل الفعل المطلوب إلّا مع فعل یفعله المرید مع المراد منه من نوع ملاطفة أومکاتبة أو إرسال الیه أو السّعی الیه وأمثال ذلک من غیر مشقّة علیه فی ذلک، فلو لم یفعل ذلک مع تصمیم إرادته لعدّهُ العقلاء ناقضاً لغرضه وذمّوه علی ذلک. و کذلک القول فی حقّ الباری تعالیٰ مع إرادة إیقاع الطّاعة وارتفاع المعصیة، لولم یفعل مایتوقّفان علیه لکان ناقضا لغرضه، ونقض الغرض قبیح، تعالیٰ الله عن ذلک .

قال : السَّادِسُ، فِی أَنَّهُ تعالیٰ یَجِبُ عَلَیْهِ فِعْــلُ عِوَضِ الآلامِ الصَّادِرَةِ عَنْهُ، وَمَعْنَی الْعِوَضِ هُوَ النَّفْعُ المستحقّ الْخالِی مِــنَ التَّعْظِیمِ وَ الإِجْلالِ وَ إِلّالَکَانَ ظَالِماً، تعالیٰ اللهُ عَنْ ذٰلِکَ . وَیَجِبُ زِیَادَتُهُ عَلَیَ الأَلَمِ وإِلّالکانَ عَبَثاً .

اقول : الا لم الحاصل للحیوان إمّا أن یعلم فیه وجه من وجوه القُبح فذلک یصدرعنّا خاصّة، أولایعلم فیه ذلک فیکون حسنا. وقد ذکرلحسن الألم وجوه: الأوّل، کونه مستحقّــاً . الثّانی، کونه مشتملاً علی النّفع الزّاید العائد الی المتالّم . الثّالث، کـونه مشتملاً علی وجه دفع الضّرر الزّاید علیه . الرّابع، کونه بماجرت به العادة . الخامس، کونه مشتملاً علی وجه الدّفع . وذلک الحسن قد یکون صادراً عنه تعالیٰ وقد یکون صادراً عنّا، فأمّا ماکان صادراً عنه تعالیٰ علیٰ وجه النّفع فیجب فیه أمران: احدهما، العوض عنه و إلّالکان ظالماً، تعالیٰ الله عنه . و یجب أن یکون زائداً علی الألم إلیٰ حدّ الرّضا عندکلّ عاقل، لأنّه یقبح فی الشّاهد إیلام شخص لتعویضه عوض ألـمه من غیر زیادة لاشتماله علی العبثیّة. وثانیهما اشتماله علی اللّطف إمّا للمتالّم اولغیره لیخرج من العبث. وأمّا ماکان صادراً عنّا مما فیه وجه من وجوه القبح، فیجب علی الله الإنتصاف للمتالّم من المُولـِم لعدله، ولدلالة السّمع علیه، و یکون العوض مساویاً للالم، واِلّا لکان ظالماً .

وهنا فوائد : الأولىٰ، العوض هو النّفع المستحقّ الخالى من تعظيم و إجلال ، فبقيد المستحقّ خرج التفضّل، وبقيد الخلوّ عن التّعظيم خرج الثّواب. الثّانيّة، لايجب ٣ دوام العوض لأنّه لا يحسن فى الشّاهد ركوب الأهوال الخطيرة ومكابدة المشاقّ العظيمة لنفع منقطع قليل . الثّالثة ، العوض لايجب حصوله فى الدّنيا لجواز أن يعلم الله المصلحة فى تأخيره بل قد يكون حاصلاً فى الدّنيا وقد لايكون. الرّابعة ، الّذى يصل اليه عوض ٦ ألمه فى الآخرة إمّا أن يكون من أهل الثّواب أو من أهل العقاب ، فإن كان من أهل الثّواب فيكفيه إيصال اعواضه إليه بان يفرّقها الله تعالىٰ على الأوقات ، او يتفضّل عليه بمثلها . وإن كان من أهل العقاب اسقط بهاجزء من عقابه بحيث لايظهر له التّخفيف بان ٩ يفرّق القدر على الأوقات . الخامسة ، الألم الصّادر عنّا بأمره تعالىٰ أو إباحته والصّادر عن غير العاقل كالعجماوات وكذا ما يصدر عنه من تفويت المنفعة لمصلحة الغير و إنزال الغُمُوم الحاصلة من غير فعل العبد يجب عوض ذلك كلّه على الله تعالى لعدله وكرمه .

١٢ اقول : الْفَصْلُ الخَامِسُ فى النبوة .

النَّبِىُّ (ص) هُوَ الإِنْسَانُ الْمُخبِرُ عَنِ اللهِ تَعَالىٰ بِغَيْرِ وَاسِطَةِ أَحَدٍ مِنَ الْبَشَرِ .

١٥ اقول : لمّا فرغ من مباحث العدل أردف ذلك بمباحث النبوّة لتفرّعها عليه ، وعرّف النبيّ بأنّه الإنسان المُخبِر عن الله تعالىٰ بغير واسطة أحد من البشر. فبقيد الإنسان يخرج الملك ، وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبِر عن غيره ، وبقيد عدم واسطة بشر يخرج الإمام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي .

١٨ اذا تقرّر هذا فاعلم ، انّ النّبوّة مع حسنها خلافا للبراهمة واجبة فى الحكمة خلافا للأشاعرة ، و الدّليل على ذلك هو أنّه لماكان المقصودِ من إيجاد الخلق هو المصلحة ٢١ العائدة إليهم ، كان إسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم واجباً فى الحكمة ، و ذلك إمّا فى أحوال معاشهم أو احوال معادهم . أمّا احوال معاشهم

فهو أنّه لمّا كانت الضرورة داعية فی حفظ النّوع الإنسانی إلی الإجتماع الّذی یحصل معه مقاومة کلّ واحد لصاحبه فیما یحتاج إلیه ، استلزم ذلک الاجتماع تجاذباً وتنازعاً یحصلان من محبّة کلّ واحد لنفسه و إرادة المنفعة لها دون غیره بحیث یفضی ذلک إلی ۳
فساد النّوع واضمحلاله ، فاقتضت الحکمة وجود عدل یفرض شرعاً یجری بین النّوع بحیث ینقاد کلّ واحد الی أمره وینتهی عند زجره . ثمّ لوفرض ذلک الشّرع إلیهم لحصل ماکان أوّلاً ، اذلکلّ واحد رأی یقتضیه عقله ومیل یوجبه طبعه ، فلابدّ حینئذٍ ۶
من شارع متمیّز بآیات ودلالات تدلّ علی صدقه کی یشرع ذلک الشّرع مبلغاً له عن ربّه یعد فیه المطیع ، ویتوعّد العاصی لیکون ذلک أدعی إلی انقیادهم لأمره ونهیه .
وأمّا فی أحول معادهم فهو انّه لما کانت السّعادة الاخرویّه لاتحصل الّا بکمال النّفس ۹
بالمعارف الحقّه والأعمال الصّالحة ، وکان التّعلّق بالأمور الدّنیویّه وانغمار العقل فی الملابس الدّنیّة البدنیّة مانعاً من ادراک ذلک علی الوجه الأتمّ والنهج الأصوب ، أویحصل إدراکه لکن مع مخالجة الشّکّ ومعارضة الوهم ، فلابدّ حینئذٍ من وجود شخص لم یحصل له التعلّق ۱۲
المانع بحیث یقرّرلهم الدلایل ویوضحها لهم ویزیل الشّبهات و یدفعها ویعضدما اهتدت الیه عقولهم، ویبیّن لهم مالم یهتدوا إلیه، ویذکرهم خالقهم ومعبودهم، ویقرّر لهم العبادات والأعمال الصّالحة ماهی ؟وکیف هی علی وجه یوجب لهم الزّلفی عند ربّهم ، ویکرّرها ۱۵
علیهم لیستحفظ التذکیر بالتکریر کی لایستویَ علیهم السّهو والنّسیان اللّذان هما کالطبیعة الثانیة للإنسان ، وذلک الشّخص المفتقر الیه فی احوال المعاش والمعاد هوالنّبیّ . والنبیّ واجب فی الحکمة وهو المطلوب . ۱۸

قال : وَ فِیهِ مَبَاحِثُ : الأَوّل ، فِی نُبُوَّةِ نَبِیِّنَا مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عبدِالمطلب رسولِ اللهِ(ص)، لِأَنَّه ظَهَرَ الْمُعْجِزَةُ عَلَی یَدِهِ کَالْقُرآنِ ، وانْشِقَاقِ الْقَمَرِ، وَنُبُوعِ الْماءِ مِنْ بَیْنِ أَصَابِعِهِ ، وإشْبَاعِ الْخَلْقِ ۲۱ الکَثِیر مِنَ الطَّعَامِ الْقَلِیلِ ، وَ تَسْبِیحِ الْحَصَی فِی کَفِّهِ وَهِیَ أَکْثَرُ

مِنْ أَنْ تُحْصَىٰ . وَادَّعَى النُّبُوَّةَ فَيَكُونُ صَادِقًا ، وَ إِلَّا لَزِمَ إِغْـراءُ الْمُكَلَّفِينَ بِالقَبِيحِ فَيَكُـونُ مُحَالًا .

اقول : لمّا كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص ، كالمريض الّذى يختلف أحواله فى كيفيّة المعالجة واستعمال الأدوية بحسب اختلاف مزاجه فى تنزّلاته فى المرض بحيث يعالج فى وقت بما يستحيل معالجته به فى وقت آخر ، كانت النبوّة والتّشريع مختلفين بحسب اختلاف مصالح الخلق فى أزمانهم وأشخاصهم . و ذلك هو السّر فى نسخ الشّرايع بعضها ببعض الى انتهت النّبوّة والشّريعة إلىٰ نبيّنا **محمد** الّذى اقتضت الحكمة كون نبوّته وشريعته ناسختين لما تقدّمها ، باقيتين ببقاء التّكليف . والدّليل على صحّة نبوّته هو انه ادّعي النّبوّة ، وظهر المعجزة على يده ، وكلّ من كان كذلك كان نبيّاً حقّاً .
فيحتاج الى بيان أمور ثلـٰثة : الأوّل ، إنّه ادّعى النّبوّة . الثّانى ، انه ظهر المعجزة على يده . الثّالث ، انه كلّ من كان كذلك فهو نبىّ حقّ . أمّا الأوّل ، فهو ثابت إجماعاً من النّاس بحيث لم ينكره أحد . وأمّا الثّانى ، فلانّ المعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق للدّعوى المقرون بالتحدّى المعتذر على الخلق الإتيان بمثله . أمّا اعتبار خرق العادة إذ لولاه لما كان معجزاً كطلوع الشمس من مشرقها ، وأمّا مطابقته الدّعوى فلدلالته على صدق ما ادّعاه ، اذ لو خالف ذلك كما فى قضية **مسيلمة الكذّاب** لما دلّ على الصّدق ، وأمّا التّعذّر على الخلق فلانّه لو كان أكثرىّ الوقوع لما دلّ أيضا على النّبوّة . ولاشكّ أيضا فى ظهور المعجزات على يد نبيّنا ، وذلك معلوم بالتّواتر الّذى يفيد العلم ضرورة . فمن ذلك **القرآن الكريم** الذى تحدّى به الخلق ، وطلب منهم الإتيان بمثله فلم يقدروا على ذلك ، عجزت عنه مصاقع الخطباء من العرب العرباء حتّى دعاهم عجزهم الى محاربته ومسايفته الذى حصل به ذهاب نفوسهم وأموالهم وسبّى ذراريهم ونسائهم ، مع انّهم كانوا أقدر على دفع ذلك لتمكنّهم من مفردات الالفاظ وتركيبها ، مع أنهم كانوا من أهل الفصاحة والبلاغة والكلام والخُطب والمحاورات والأجوبة . فعدولهم عن ذلك الى المحاربة دليل على عجزهم ، إذ العاقل لايختار الأصعب مع إنجاع الأسهل إلّا لعجزه عنه ، ومن ذلك انشقاق القمر

ونبوع الماء من بين أصابعه ، و إشباع الخلق الكثير من الطّعام القليل، وتسبيح الحصىٰ فى كفّه ، وكلام الذّراع المسموم ، وحنين الجذع وكلام الحيوانات الصّامتة ، والأخبار بالغائبات وإستجابة دعائه وغيرذلك ممالايُحصىٰ كثرة وذلك معلوم فى كتب المعجزات ۳
والتواريخ حتى حفظ عنه مايُنيف على الالف الذى أعظمها وأشرفها **الكتاب** العزيز الّذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، لاتملّه الطّباع ولاتمجّه الأسماع ، ولايخلق بكثرة الرّد اليه ولاتنجلى الظّلمات الّابه . واما الثّالث، فلإنّه لولم يكن صادقاً فى دعوى ۶
النّبوّة لكان كاذبا ، وهوباطل ، اذ يلزم منه إغراء المكلّفين باتّباع الكاذب ، وذلك قبيح لايفعله الحكيم .

قال : الثّانى ، فِى وُجُوبِ عِصْمَتِهِ . العِصْمَةُ لُطْفٌ خَفِيٌّ يَفْعَلُ اللهُ تَعَالىٰ بِالْمُكَلَّفِ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ دَاعٍ إلِىٰ تَرْكِ الطَّاعَةِ وَارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ مَعَ قُدْرَتِهِ علىٰ ذٰلِكَ ، لِأَنَّهُ لَوْلَا ذٰلِكَ لَمْ يَحْصُلِ الْوُثُوقُ بِقَوْلِهِ فَانْتَفَتْ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وهُوَ مُحالٌ . ۹ ۱۲

اقول : إعلم انّ المعصوم يُشارك غيره فى الألطاف المقرّبة ويحصل له زائد على ذلك لأجل ملكة نفسانيّة ، لطف يفعل الله بحيث لايختار معه ترك طاعة ولافعل معصية مع قدرته على ذلك . وذهب بعضهم الى انّ المعصوم لايمكنه الإتيان بالمعاصى وهو باطل ، ۱۵
و إلّا لما استحقّ مدحاً .

اذ تقرّرهذا فاعلم ، انّ النّاس اختلفوا فى عصمة الأنبياء(ص) فجوّزت **الخوارج** عليهم الذّنوب ، وعندهم كلّ ذنب كفر . **والحشويّة** جوّزوا الإقدام على الكباير ، ومنهم ۱۸
من منعها عمداً لاسهواً ، وجوّزوا تعمّد الصغاير . **والأشاعرة** منعوا الكباير مطلقا وجوّزوا الصّغاير سهواً . **و الإمامية** أوجبوا العصمة مطلقا عن كلّ معصية عمداً وسهواً وهوالحقّ لوجهين : الأوّل ما أشار اليه **المصنّف** وتقريره أنّه لولم يكن الأنبياء معصومين لانتفت ۲۱
فائدة البعثة ، والّلازم باطل ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة أنّه إذا جازت المعصية عليهم

لم يحصل الوثوق بصحّة قولهم لجواز الكذب حينئذٍ عليهم، وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم ونهيهم، فينتفى فائدة بعثهم وهومحال. الثّانى، لوصدرعنهم الذّنب
۳ لوجب إتّباعهم لدلالة النّقل على وجوب إتّباعهم، لكنّ الامرحينئذٍ باتّباعهم محال لانه قبيح، فيكون صدور الذّنب عنهم محال وهو المطلوب.

قال: الثّالِثُ، فِى أَنَّهُ مَعْصُومٌ مِنْ أَوَّلِ عُمْرِهِ إِلىٰ آخِرِهِ لِعَدَمِ
۶ انْقِيَادِ الْقُلُوبِ إِلىٰ طَاعَةِ مَنْ عُهِدَ مِنْهُ فِى سَالِفِ عُمْرِهِ أَنْوَاعُ الْمَعَاصِى وَالْكَبَائِرِ وَمَا تَنفرُ النَّفْسُ عَنْهُ.

اقول: ذهب القائلون بعصمتهم فيما نقلناه عنهم الى اختصاص ذلك بما بعدالوحى.
۹ وأمّا قبله فمنعوا عنهم الكفروالاصرار على الذّنب. وقال **اصحابنا** بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحى و بعده إلى آخرالعمر. والدّليل عليه ماذكره **المصنّف** وهو ظاهر. و امّا ماورد فى **الكتاب العزيز** و الأخبار ممّا يتوهّم صدور الذّنب عنهم فمحمول على
۱۲ ترك الأولىٰ جمعاً بين ما دلّ العقل عليه و بين صحّة النّقل، مع انّ جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل فى مواضعه، وعليك فى ذلك بمطالعة كتاب تنزيه الانبيآء الذى رتّبه **السيد المرتضى علم الهدىٰ الموسوى** — رَحِمَهُ اللهُ — و غيره من الكتب. ولولا خوف
۱۵ الإطالة لذكرنا نبذة من ذلك.

قال: الرّابِعُ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ أَهْلِ زَمَانِهِ لِقُبْحِ تَقْدِيمِ الْمَفْضُولِ عَلَى الفَاضِلِ عَقْلًا وَسَمْعاً. قال اللهُ تعالى: «أَفَمَنْ
۱۸ يَهْدِىْ إِلى الحَقِّ أَحقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لايَهِدّى إِلّاأَنْ يُهدىٰ فمالكُمْ كَيفَ تَحكُمونَ».

اقول: يجب اتّصاف النّبىّ بجميع الكمالات والفضائل، ويجب ان يكون فى ذلك
۲۱ أفضل وأكمل من كلّ واحد من أهل زمانه، لانه يقبح من الحكيم الخبيرأنْ يقدّم المفضول

المحتاج الی التّکمیل علی الفاضل المکمِّل عقلا وسمعاً. أمّا عقلاً فظاهر اذ یقبح فی الشّاهد أن یُجعل مبتدئاً فی الفقه مقدّماً علی ابن عباس وغیره من الفقهاء، ویجعل مبتدئاً فی المنطق مقدّماً علی ارسطو، و مبتدئاً فی النّحو مقدّماً علی سیبویه و الخلیل، وکذا فی کل فنّ ۳ من الفنون. وامّا سمعاً فما اشار إلیه سبحانه فی الآیة المذکورة وغیرها.

قال: الْخَامِسُ، یَجِبُ أَنْ یَکُونَ مُنَزَّهاً عَنْ دِنَائَةِ الآباءِ وَعَهْرِ الأُمَّهَاتِ، وَعَنْ رَذَائِلِ الخُلْقِیَّةِ وَالْعُیُوبِ الخَلْقِیَّةِ لِما فِی ذٰلِکَ مِنَ ۶ النَّقْصِ فَیَسْقُطُ مَحَلُّهُ مِنَ القُلُوبِ، وَالْمَطْلوبُ خِلافُهُ.

اقول: لما کان المطلوب من الخلق هوالانقیاد التّام للنبیّ واقبال القلوب علیه، وجب أن یکون متّصفاً بأوصاف المحامد من کمال العقل والذّکاء والفطنة وعدم السّهو ۹ وقوة الرّأی والشّهامة والنّجدة والعفو والشّجاعة والکرم والسّخاوة والجود والإیثار و الغیرة والرّافة والرّحمة والتواضع واللّین وغیرذلک، وأن یکون منزّهاً عن کلّ مایُوجب التنفیر عنه، وذلک إمّا بالنّسبة إلی الخارج عنه فکما فی دنائة الآباء وعهر الأمّهات ۱۲ وإمّا بالنسبة الیه، فإمّا فی أحواله فکما فی الأکل علی الطّریق ومجالسة الأراذل، وان یکون حائکاً اوحجّاماً اوزبّالاً اوغیر ذلک من الصّنائع الرّذیلة، و إمّا فی أخلاقه فکالحقد والجهل والخمود والحسد والفظاظة والغلظة والبُخل والجُبن والجنون والحرص علی ۱۵ الدّنیا والإقبال علیها ومراعات أهلها ومعافاتهم فی أوامر الله وغیر ذلک من الرّذائل. وإمّا فی طباعه فکا لبرص والجُذام والجُنون والبکم والبَله والأبنة، لما فی ذلک کلّه من النّقص الموجب لسقوط محلّه من القلوب. ۱۸

قال: الفصلُ السّادِسُ. فی الامامَةِ وفیهِ مباحثُ:

الأَوَّلُ، الإِمَامَةُ رِیاسَةٌ عَامَّةٌ فِی أُمُورِ الدُّنْیَا وَالدِّینِ لِشَخْصٍ مِنَ الأَشْخَاصِ نَیابَةً عَنِ النَّبِیِّ. وَهِیَ وَاجِبَةٌ عَقْلَا، لِأَنَّ الإِمَامَةَ لُطْفٌ ۲۱

فانّا نَعْلَمُ قَطْعاً انّ النّاسَ إذا كانَ لَهم رَئِيسٌ مُرْشِدٌ مُطَاعٌ ينتصِفُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ وَ يَرْدَعُ الظَّالِمَ عَنْ ظُلْمِهِ كَانُوا إلى الصَّلاحِ أقْرَبَ ومِــنَ الفَسادِ ابعَدَ . وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ اللُّطْفَ وَاجِبٌ . ٣

اقــول : هذا البحث وهوبحث الإمامة من توابع النّبوّة وفروعها. والإمامة رياسة عامّة فى أمورالدّين والدّنيا لشخص انسانّى . فالرّياسة جنس قريب ، والجنس البعيد هوالنّسبة ، وكونها عامّة فصل يفصلها عن ولاية القُضاة و النُوّاب . وفى أمورالدّين والدّنيا بيان لمتعلّقها ، فانّهاكما تكون فىالدّين فكذا فىالدّنيا . وكونها لشخص انسانّى فيه إشارة إلىأمرين : أحدهما ، انّ مستحقّها يكون شخصاً معيّناً معهودا منالله تعالى ورسوله ، لا اىّ شخص اتّفق . وثانيهما ، انه لايجوزان يكون مستحقّها أكثر من واحد فى عصر واحد ، وزاد **بعض الفضلاء** فى التّعريف بحقّ الأصالة . وقال فى تعريفها : « الإمامة رياسة عامّة فى أمورالدّين والدّنيا لشخص انسانىّ بحقّ الأصالة » واحترز بهذا عن نائب يفوّض اليه الإمام عمومَ الولاية ، فانّ رياسته عامّة لكن ليست بالأصالة . والحقّ ان ذلك تخرج بقيد العموم ، فانّ النّائب المذكور لارياسة له على إمامه فلا يكون رياسته عامّة ومع ذلك كلّه فالتّعريف ينطبق علىالنّبوّة فحينئذٍ يزاد فيه بحقّ النّيابة عنالنّبىّ (ص) أو بواسطة بشر . ٦ ٩ ١٢ ١٥

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان النّاس اختلفوا فى الإمامة هل هى واجبة ام لا . فقالت **الخوارج** انّها ليست بواجبة مطلقا . وقالت **الأشاعرة** و **المعتزلة** بوجوبها على الخلق ثم اختلفوا . وقالت **الاشاعرة** ذلك معلوم سمعاً . وقالت **المعتزلة** عقلاً . وقال **اصحابنا الامامية** هى واجبة عقلا على الله تعالى ، وهوالحقّ . والدليل علىٰ حقيّته هوانّ الإمامة لطف وكلّ لطف واجب على الله تعالىٰ ، فالإمامة واجبة على الله تعالىٰ . أمّا الكبرىٰ فقد تقدّم بيانها . وامّا الصّغرىٰ فهوان اللّطف كما عرفت هو ما يقرّب العبد الى الطّاعة ويبعّده عن المعصية ، وهذه المعنى حاصل فى الإمامة . وبيان ذلك أنّ من عرف عوائد ١٨ ٢١

الدّهماء ، وجرّب قواعد السياسة ، علم ضرورة انّ النّاس اذا كان لهم رئيس مُطاع مُرشد فيما بينهم يردّع الظّالم عن ظلمه ، والباغی عن بغيه ، وينتصف المظلوم من ظالمه ، ومع ذلك يحملهم على القواعد العقليّة والوظايف الدينيّة ، ويردعهم عن المفاسد الموجبة لاختلال النّظام فی أمور معاشهم وعن القبايح الموجبة للوبال فی معادهم ، بحيث يخاف كلّ واحد من مواخذته على ذلك ، كانوا مع ذلك الى الصّلاح أقرب ومن الفساد ابعد . ولانعنی باللّطف الّا ذلك ويكون الإمامة لطفاً وهو المطلوب .

واعلم انّ كل مادلّ على وجوب النّبوّة فهو دالّ على وجوب الإمامة إذ الإمامة خلافة عن النّبوّة قائمة مقامها الا فی تلقّی الوحی الالهی بلا واسطة ، وكما ان تلك واجبة على الله تعالى فی الحكمة ، فكذا هذه . وأمّا الّذين قالوا بوجوبها على الخلق ، فقالوا يجب عليهم نَصْبُ الرّئيس لدفع الضّرر من أنفسهم ، ودفع الضّرر واجب . قلنا لانزاع فی كونها دافعة للضّرر وكونها واجبة ، وانّما النّزاع فی تفويض ذلك الى الخلق لما فی ذلك من الإختلاف الواقع فی تعيين الأئمّة فيودّی الى الضّرر المطلوب زواله . وأيضاً اشتراط العصمة ووجوب النّص يدفع ذلك كلّه .

قال : الثّانِی يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الإمَامُ مَعصُوماً ، وَإلّا تَسلْسَلَ ، لِأَنَّ الْحَاجَـةَ الدّاعِيَـةَ إلىَ الإمَامِ هِیَ رَدْعُ الظّالِمِ عَنْ ظُلْمِـهِ وَالإنْتِصَافُ لِلْمَظْلُومِ مِنْهُ ، فَلَوْجَازَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مَعْصُومٍ لَافْتَقَرَ إلیٰ إمَامٍ آخَرَ وَ يَتَسَلْسَلُ وَهُوَ مُحالٌ. وَلِأَنّهُ لَوْ فَعَلَ الْمَعْصِيَةَ ، فَإنْ وَجَبَ الإنْكارُ عَلَيهِ سَقَطَ مَحلُّهُ مِنَ الْقُلُوبِ وَانْتَفَتْ فَائِدَةُ نَصْبِهِ ، وَإنْ لَمْ يَجِبْ سَقَطَ وُجُوبُ الأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْیِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُوَ مُحَالٌ ، وَلِانّهُ حَافِظٌ لِلشَّـرْعِ فَلَابُدَّ مِنْ عِصْمَتِهِ لِيُؤْمَنَ مِـنَ

الزِّيادَةِ وَالنُّقْصَانِ . وَقولُهُ تعالىٰ : « لايَنَالُ عَهْدِىَ الظَّالِمِينَ » .

اقول : لما ثبت وجوب الإمامة شرع فى تبيين الصّفات التى هى شرط فى صحّة
٣ الإمامة . فمنها العصمة وقد عرفت معناها ، واختلف فى اشتراطها فى الإمام . فاشترطها **اصحابنا الاثنى عشرية والاسماعيليّة** خلافاً لباقى الفرق. واستدلّ **المصنّف** على مذهب **اصحابنا** بوجوه : الأوّل ، انّه لولم يكن الإمام معصوماً ، لزم عدم تناهى الأئمّة ،
٦ والّلازم باطل ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة أنا قدبينا انّ العلة المُحوِجة إلى الإمام هى رَدْع الظّالم عن ظلمه ، والانتصاف للمظلوم منه ، وحمل الرّعية على ما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم . فلوكان هوغير معصوم ، افتقر إلىٰ إمام آخر يردعه عن
٩ خطائه ، وينقل الكلام الى الآخر ، ويلزم عدم تناهى الأئمّة وهو باطل . الثّانى ، لو لم يكن معصوماً لجازت المعصية عليه ، ولنفرض وقوعها وحينئذٍ يلزم إمّا انتفاء فائدة نصبه أو سقوط الامر بالمعروف والنّهى عن المنكر ، والّلازم بقسميّه باطل ، فكذا
١٢ الملزوم . وبيان للّزوم انّه إذا وقعت المعصية عنه ، فإمّا أن يجب الإنكار عليه أوْلاَ ، فمن الأوّل يلزم سقوط محلّه من القلوب ، وأن يكون مأموراً بعد انكان آمراً ، أو منهيّاً عنه بعد انكان ناهياً ، وحينئذٍ تنتفى الفائدة المطلوبة من نصبه ، وهىتعظيم محلّه فىالقلوب
١٥ والإنقياد لأمره ونهيه . ومن الثّانى ، يلزم عدم وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عنالمنكر وهو باطل اجماعاً . الثّالث ، انه حافظ للشّرع ، وكلّ من كان كذلك وجب أن يكون معصوماً . اما الأوّل فلانّ الحافظ للشّرع إمّا الكتاب أوالسّنّة المتواترة اوالإجماع
١٨ أوالبراءة الأصلية أوالقياس أوخبر الواحد أوالاستصحاب . فكلّ واحد من هذه غير صالح للمحافظة . أمّا الكتاب والسّنّة فلكونهما غير وافيين بكلّ الأحكام ، مع انّ الله تعالى فى كلّ واقعة حكماً يجب تحصيله . و أمّا الإجماع فلوجهين : الأوّل ، تعذّره فى
٢١ أكثر الوقايع مع انّ الله فيها حكماً . الثّانى ، انه على تقدير عدم المعصوم لايكون فى الإجماع حجيّة ، فيكون الإجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل واحد منهم وكذا على الكلّ . ولجواز الخطاء على الكلّ اشار تعالىٰ بقوله : « أفإنْ مَاتَ أو قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ

علَىٰ أعقَابِكُم » وقال (ص) : « ألا لاترجِعُوا بَعدِی کُفّاراً » فانّ هذا الخطاب لایتوجّه إلّا الیٰ من یجوز علیه الخطاء قطعاً . اذلا یقال للانسان : « لاتطِرْ إلیَ السّماء » لعدم جواز ذلک علیه . وأمّا البراءة الاصلیّة فلانه یلزم منه ارتفاع أکثر الأحکام الشّرعیّة ٣
إذ یقال الاصل براءة الذّمّة من وجوب أوحرمة . وأمّا الثلثة الباقیة فتشترک فی إفادتها الظّنّ ، و « الظّنُّ لایُغنِی مِنَ الحَقِّ شَیْئاً » خصوصاً والدّلیل قائم فی منع القیاس ، وذلک لان مبنیٰ شرعنا علی اختلاف المتّفقات کوجوب صوم آخر شهر رمضان و ٦
تحریمه أوّل شوّال ، واتّفاق المختلفات کوجوب الوضوء من البول والغایط ، واتّفاق القتل خطاء والظهار فی الکفّارة ، هذا مع أنّ الشّارع قطع ید سارق القلیل دون غاصب الکثیر ، وجلد بقذف الزنا وأوجب فیه أربع شهادات دون الکفر . وذلک کلّه ینافی القیاس وقد ٩
قال رسول الله (ص) : « تعمَلُ هٰذِهِ الأُمَّة بُرْهَةً بِالکِتابِ وَبُرْهَةً بِالسُّنَّة وَبُرْهَةً بِالقِیاسِ ، فَإذا فَعَلوا ذٰلکَ فَقَدْ ضَلُّوا وَأضَلُّوا » فلم یبق ان یکون الحافظ للشّرع إلا الإمام وذلک هوالمطلوب . وقد اشار الباری تعالی بقوله « وَلَورَدُّوه ١٢
إلیٰ الرَّسول وَإلیٰ أولِی الأمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الّذین یَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ » . وأمّا الثّانی فلانه إذاکان حافظا للشّرع ولم یکن معصوماً لما امن فی الشّرع من الزّیادة و النّقصان والتّغییر والتبدیل . والرّابع ، انّ غیرالمعصوم ظالم ولاشیء من الظالم بصالح ١٥
للإمامة ، فلا شیء من غیرالمعصوم بصالح للامامة . أما الصغری ، فلان الظالم واضع للشیء فی غیر موضعه ، وغیرالمعصوم کذلک . واماالکبریٰ ، فلقوله تعالی : « لایَنَالُ عَهدِیَ الظالِمِینَ » والمُراد بالعهد عهد الامامة لدلالة الآیة علیٰ ذٰلک . ١٨

قال : الثّالِثُ ، الإمامُ یَجِبُ أنْ یکُونَ مَنْصُوصًا عَلَیهِ ، لِأَنَّ العِصْمَةَ مِنَ الأُمُورِ البَاطِنَةِ الّتی لَایَعْلَمُهَا إلّا اللهُ تَعَالیٰ ، فَلَابُدَّ مِنَ نَصِّ مَنْ یُعْلَمُ عِصْمَتُهُ عَلَیْهِ أَوْظُهورِ مُعْجِزَةٍ عَلَیٰ یَدِهِ تَدُلُّ عَلَیٰ صِدْقِهِ . ٢١

اقول : هذه إشارة إلی طریق تعیین الإمام ، وقد حصل الإجماع علی أن التّنصیص

من الله ورسوله او إمام سابق سبب مستقلّ فی تعیین الإمام . وانّما الخلاف فی انّه هل یحصل تعیینه بسبب غیرالنّصّ أم لا. فمنع **اصحابنا الامامیة** من ذلک ، وقالوا لاطریق
٣ إلّا النّصّ لأنا قد بیّنا أن العصمة شرط فی الإمامة ، والعصمة أمر خفیّ لا إطلاع علیه لأحد إلا الله، فلا یحصل حینئذٍ العلم بها فی أیّ شخص هی إلّا بإعلام عالم الغیب. وذلک یحصل بأمرین: أحدهما، إعلامه بمعصوم کالنّبیّ فیخبرنا بعصمةالإمام وتعیینه. وثانیهما،
٦ إظهار المعجزة علی یده الدّالة علی صدقه فی إدّعائه الإمامة . وقال **اهل السّنة** اذابایعت الأمّة شخصاً غلب عندهم إستعداده لها ، واستولیٰ بشوکته علی خِطَط الإسلام ، صار اماماً. وقالت **الزّیدیّة** کلّ فاطمیّ عالم زاهد خرج بالسّیف وادّعی الإمامة فهو إمام.
٩ والحق خلاف ذلک من وجهین: الأوّل أنّ الإمامة خلافة عن الله ورسوله فلا یحصل إلا بقولهما . والثّانی ، انّ إثبات الإمامة بالبیعة والدّعوی یُفضی إلی الفتنة لاحتمال أن یُبایع کلّ فرقة شخصاً ، أویدّعی کلّ فاطمیّ عالم الإمامة فیقع التحارب والتجاذب .

١٢ **قال : الرَّابِعُ، الإِمَامُ یَجِبُ أَنْ یَکُونَ أَفْضَلَ الرَّعِیَّةِ لِمَا تَقَدَّمَ فِی النَّبِیِّ .**

اقول : یجب أن یکون الإمام أفضل اهل زمانه لانّه مقدّم علیالکلّ، فلوکان فیهم
١٥ من هو أفضل منه لزم تقدّم المفضول علی الفاضل ، وهو قبیح عقلاً وسمعاً ، وقد تقدّم بیانه فی النّبوّة .

قال : الخَامِسُ، الإِمَامُ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ(ص)علیُّ بنُ أَبِی طَالِبٍ(ع)
١٨ **لِلنَّصِّ المُتَوَاتِرِ مِنَ النَّبِیِّ (ص) وَلِأَنَّهُ أَفْضَلُ اهل زمانه لِقَوْلِهِ تَعَالیٰ: «وأَنْفُسَنَا وَ أَنفُسَکُمْ» ومُسَاوِی الأَفْضَلِ أَفْضَلُ، وَلِاحْتِیَاجِ النَّبِیِّ إِلَیهِ فِی الْمُبَاهَلَةِ، وَلِأَنَّ الإِمَامَ یَجِبُ أَنْ یَکُونَ مَعْصُوماً، وَلاأَحَدَ مِنْ**
٢١ **غَیْرِهِ مِمَنْ ادُّعِیَ لَهُ الإِمَامَةُ بِمَعْصُومٍ إِجْمَاعاً، فَیَکُونُ هُوَالإِمَامُ . وَلِأَنَّهُ**

أَعْلَمُ لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ فِي وَقَايِعِهِمْ إِلَيهِ ، وَلَمْ يَرْجِعْ هُوَإِلى أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَلِقَوْلِهِ (ص) : «أَقضاكُمْ عَليٌّ» . والقَضَاءُ يَسْتَدعِي العِلْمَ ، وَلِأَنَّهُ أَزْهَدُ مِنْ غَيْرِهِ حتّى طَلَّقَ الدُّنيا ثَّلاثًا . ٣

اقول : لما فرغ من شرايط الإمامة ، شرع فى تعيين الإمام . وقد اختلف النّاس فى ذلك ، فقال قوم إنّ الإمام بعد رسول الله **العبّاس بن عبد المطلب** بارثه . وقال **جمهورالمسلمين** هو **أبوبكربن ابن أبى قحافة** باختيار النّاس لـه . وقالت **الشّيعة** هو **علىّ بن أبى طالب** (ع) بالنّص عليه من الله ورسوله، وذلك هوالحقّ . وقد استدلّ **المصنّف** على حقيّته بوجوه : ٦

الأوّل ، ما نقلته **الشّيعة** نقلاً متواترا بحيث أفاد العلم يقيناً من قول **النّبى** (ص) فى حقّه: «سَلّموا عَلَيه بِامرَةِ المُؤمِنِينَ» « وأنْتَ الخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِى» « وأنْتَ وَلِىُّ كُلِّ مُؤمِنٍ وَمُؤمنَةٍ بَعْدِىْ» وغيرذلك من الفاظ الدّالة على المقصود ، فيكون هو الإمام، وذلك هوالمطلوب . ٩ ١٢

الثّانى ، انّه أفضل النّاس بعد **رسول الله** (ص) فيكون هو الإمام لقبح المفضول على الفاضل . أمّا انه افضل فلوجهين :

الأوّل ، انه مساوللنبىّ (ص) والنبىّ أفضل فكذا مساويه، و إلالم يكن مساويا . أمّا انه مساوله فلقوله تعالى فى آية المباهلة : « وأنْفُسَنَا وَأنفُسَكُمْ » والمراد بانفسنا هو **على بن ابى طالب** (ع) لما ثبت بالنّقل الصحيح ، ولا شكّ انه ليس المراد به انّ نفسه هى نفسه لبطلان الاتّحاد، فيكون المراد انّه مثله ومساويه، كما يقال: « زيد الاسد » أى مثله فى الشّجاعة ، واذاكان مساوياً له كان أفضل وهو المطلوب . الثّانى ، ان **النّبى** (ص) احتاج اليه فى المباهلة فى دعائه دون غيره من الصّحابة والأنساب ، والمحتاج إليه أفضل من غيره خصوصاً فى هذه الواقعة العظيمة الّتى هى من قواعد النّبوّة و مؤسّساتها . ١٥ ١٨ ٢١

الثّالث، انّ الامام يجب أن يكون معصوماً ولاشىء من غيرعلىّ (ع) ممّن ادّعيت له الإمامة بمعصوم، فلا شىء من غيره بإمام . أماالصّغرىٰ فقد تقدّم بيانها ، واما الكبرىٰ

فلـلإجماع على عدم عصمة **العبّاس** و ابى بكر، فيكون على (ع) هوالمعصوم، فيكون هوالإمام، وإلّا لزم إمّا خرق الإجماع لوا ثبتناها لغيره، أوخلوّالزّمان من إمام معصوم،
٣ وكلاهما باطلان.

الرّابع، انّه أعلم النّاس بعد رسول الله فيكون هوالإمام. أمّا الأوّل فلوجوه:

الاوّل، انّه كان شديد الحدس والذّكاء و الحرص على التعلّم ودائم المصاحبة
٦ للرّسول الذّى هوالكامل المطلق بعد الله، وكان شديد المحبّة له والحرص على تعليمه. وإذا اتّفق هذا الشّخص وجب أن يكون أعلم من كلّ أحد بعد ذلك المعلّم وهوظاهر. الثّانى، انّ اكابر العلمآء من **الصّحابة والتّابعين** كانوا يرجعون اليه فى الوقايع الّتى تعرض لهم و
٩ يأخذون بقوله ويرجعون عن إجتهادهم وذلك بيّن فى كتب التواريخ والسّير. والثّالث، انّ أرباب الفنون فى العلوم كلّها يرجعون إليه فانّ **إصحاب التّفسير** يأخذون بقول **ابن عباس**، وهوكان أحد تلامذته، حتى قال: «انه شرح لى فى باء بسم الله الرّحمن الرّحيم
١٢ من اول اللّيل الى آخره» وأرباب الكلام يرجعون اليه. أمّا **المعتزلة** فيرجعون إلى **أبى على الجبائى**، وهو يرجع فى العلم الى **ابى هاشم بن محمد بن الحنفية** وهو يرجع إلى أبيه (ع). وامّا **الأشاعرة** فلانّهم يرجعون الى **أبى الحسن الأشعرى**، وهو
١٥ تلميذ **أبى على الجبائى**. و أمّا الامامية فرجوعهم إليه ظاهر، ولولم يكن إلّا كلامه فى نهج البلاغة وغيره الّذى قرّر فيه المباحث الالهيّة فى التّوحيد والعدل والقضاء والقدر وكيفيّة السّلوك ومراتب المعارف الحقيّة و قواعد الخطابيّة وقوانين الفصاحة و
١٨ البلاغة وغير ذلك من الفنون، لكان فيه غُنية للمعتبر وعبرة للمتفكّر. و أمّا **ارباب الفقه** فرجوع **رؤساء المجتهدين** من الفرق الى تلامذته مشهور، وفتاويه العجيبة فى الفقه مذكورة فى مواضعها، كحكمه فى قضية **الحالف** انه لايحلّ قيد عبده حتى يتصدّق
٢١ بوزنه فضّة، وحكمه فى قضية **صاحب الأرغفة** وغيرذلك. الرّابع، قول **النبىّ** (ص) فى حقه «أَقْضَاكُمْ عَلِىٌّ» ومعلوم انّ القضاء يحتاج فيه الى العلوم الكثيرة فيكون محيطاً بها. الخامس قوله (ص): «لَوْثُنِّيَتْ لِىَ الوِسادَةُ فَجَلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ

بَيْنَ أهْلِ التَّوراية بتَوريٰتِهِم ، وَبَيْنَ أهْلِ الفُرقان بِفُرْقانِهِمْ ، وَبَينَ أهْلِ الإنجيلِ بِإنجيلِهِم ، وَبَيْنَ أهْلِ الزَّبُورِ بِزَبورِهِم . وَاللهِ مَا مِنْ آيَةٍ نُزِلَتْ فى لَيْلٍ أو نَهارٍ أو سَهْلٍ أوجَبَلٍ إلّا وَأنَا أعْلَمُ فيمَنْ نُزِلَتْ وَفى أىِّ شَيْءٍ نُزِلَتْ » وذلك يدلّ على إحاطته بمجموع العلوم الإلهية ، وإذاكان أعلم كان متعيّناً للإمامة وهوالمطلوب . ٣

الخامس ، انه أزهد النّاس بعد رسول الله (ص) ، فيكون هوالإمام ، لأنالأزهد أفضل . أمّا انّه أزهد فناهيك فىذلك تصفحّ كلامه فىالزّهد والمواعظ والأوامر والزّواجر والاعراض عن الدّنيا ، و ظهرتْ آثار ذلك عنه حتى طلّق الدّنيا ثلاثاً ، وأعرض عن مستلّذاتها فى المأكل والملبس ولم يعرف له احد ورطة فى فعل دنيوى حتّى انه كان يختم اوعية خبزه فقيل له فى ذلك فقال : « أخافُ أنْ يَضَعَ لِى فِيهِ أحَدُ وَلَدى اداماً » . ويكفيك بزهده أنّه اثربقوته وقوت عياله المسكين واليتيم والأسير ، حتى نزل فى ذلك قران دلّ على افضليّته وعصمة . ٦ ٩ ١٢

قال : وَ الأَدِلَّةُ فِى ذٰلِكَ لَا تُحْصىٰ كَثْـرَةً

اقول ، الدّلائل على إمامة على (ع) أكثر من أن تحصىٰ ، حتّى انّ المصنّف وضع كتابا فى الإمامة وسمّاه كتاب الالفين وذكر فيه الفى دليل على إمامته ، وصنّف فى هذه الفنّ جماعة من العلماء مصنّفات كثيرة لايمكن حصرها ، ونذكرها جملة من ذلك تشريفا وتيمّنا بذكر فضائله وهو من وجوه : ١٥

الأوّل ، قوله تعالىٰ : « إنّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَالّذينَ آمَنُوا الّذينَ يُقيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ راكِعُونَ » وذلك يتوقّف على وجوه : الأوّل ، إنّما للحصر بالنّقل عن أهل اللغة . قال الشّاعر : ١٨

انا الذّائد الحامى الذّمار و إنّما يُدافِعُ عَنْ أحسَابِهِمْ أنا أومِثْلى ٢١

فلولم يكن للحصر لم يتمّ افتخاره . الثّانى، انّ المراد بالولىّ إمّاالأولىٰ بالتّصرّف

أوالنّاصر، اذ غيرذلك من معانيه غير صالح هنا قطعاً، لكن الثّانی باطل لعدم اختصاص
النّصرة بالمذكور فتعيّن المعنى الأوّل . الثّالث، ان الخطاب للمؤمنين لان قبله بلافاصل
٣ « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ » ، الآية ثم قال « إِنَّمَا
وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ » فيكون الضمير عائداً اليهم حقيقة . الرابع، ان المراد بالّذين
آمنوا فی الآية هوبعض المؤمنين لوجهين : الأوّل ، انه لولا ذلك لكان كلّ واحد
٦ وليا لنفسه بالمعنى المذكور وهو باطل . الثّانی ، انه وصفهم بوصف غيرحاصل لكلّهم،
وهوايتاء الزّكوة حال الرّكوع اذالجملة هنا حالية . الخامس، ان المراد بذلك البعض و
هو **علی بن ابی طالب** (ع) خاصّة للنقل الصّحيح ، و اتّفاق اكثر **المفسّرين** على أنه
٩ كان يصلّی ، فساله سائل فاعطاه خاتمه راكعا . واذا كان (ع) أولىٰ بالتّصرّف فينا ،
تعيّن أن يكون هوالامام لأنّا لانعنی بالإمام الا ذلك .

الثّانی ، انه نقل نقلا متواترا انّ النّبیّ (ص) لما رجع من حجّة الوداع أمر
١٢ بالنّزول **بغديرخم** وقت الظهر ووضعت له الأحمال شبه المنبر وخطب النّاس واستدعىٰ
علياً ورفع بيده وقال : « أَيُّهَاالنَّاسُ أَلَسْتُ أَولىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ قَالُوا بَلىٰ
يا رَسُولَ اللهِ . قَالَ : فَمَنْ كُنْتُ مَولاه فَهَذَا **عَلِيٌّ** مَوْلَاهُ اللّهُمَّ وَالِ مَنْ
١٥ وَالاهُ وَعَادِ مَن عَادَاهُ وانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ واخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَأَدِرِالْحَقَّ
مَعَهُ كَيْفَ مَا دَارَ » يكرّر ذلك عليهم . والمراد بالمولىٰ هوالأولىٰ ، لانّ أوّل الخبر
يدلّ على ذلك وهوقوله (ص) : «أَلَسْتُ أَولىٰ بِكُمْ» ولقوله تعالى فی حقّ الكفّار :
١٨ « مَاوِيكُمُ النَّار هِيَ مَوْلاكُمْ » ای أولى بكم. وأيضا فان غير ذلك من معانيه غير
جايزهنا ، كالجار والمعتق والحليف وابن العمّ ، لاستحالة ان يقوم النّبیّ فی ذلك الوقت
الشّديد الحرّ ويدعوا النّاس ويخبرهم بأشياء لامزيد فائدة فيها بأن يقول من كنت جاره او
٢١ معتقه او ابن عمّه، فعلیّ كذلك . و اذاكان علیّ هوالأولىٰ بنا ، فيكون هو الإمام .

الثّالث ، ورد متواتراً انّه (ص) قال لعلیّ : « أَنْتَ مِنِّی بِمَنْزِلَةِ **هرونَ**
مِنْ **موسىٰ** إِلّا انَّهُ لانَبِيَّ بَعْدِیْ » أثبت له جميع مراتب **هرون من موسىٰ** ،

واستثنى النّبوّة . ومن جملة منازل هرون من موسى[۱] انّه كان خليفة له لكنّه توّفى قبله ، وعليّ عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة ، اذلا موجب لزوالها .

الرّابع قوله تعالى : « يا أيُّها الّذِين آمَنُوا أطيعُو اللهَ وَأطِيعُوا الرَّسولَ وَ أولِي الأمْرِ مِنْكُمْ » فالمراد بأولى الأمر إمّا من علمت عصمته اولا ، والثّانى باطل لاستحالة أنْ يأمرالله بالطّاعة المطلقه لمن يجوز عليه الخطاء ، فتعين الأوّل ، فيكون هو عليّ ابن أبىطالب اذ لم تدّع العصمة الّافيه وفى أولاده فيكونوا هم المقصودين ، وهو المطلوب. وهذا الاستدلال بعينه جار فىقوله تعالى: «يَا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِين » .

الخامس ، أنه ادّعى الامامة ، وظهر المعجزة على يده ، وكلّ من كان كذلك فهوصادق فى دعواه. أمّا انّه ادّعى الإمامة فظاهر فى كتب السّير والتواريخ حكاية اقواله وشكايته ومخاصمته ، حتى أنّه لما راىٰ تخاذلهم عنه قعد فى بيته واشتغل بجمع كتاب ربّه ، وطلبوه للبيعة فامتنع فاضرموا فى بيته النّار وأخرجوه قهراً . ويكفيك فى الوقوف على شكايته فى هذا المعنى خطبته الموسومة « بالشقشقية » فى « نهج البلاغة » . وأمّا ظهور المعجزة فكثيرة ، منها قلع باب خيبر ، ومنها رفع الصّخرة العظيمة عن فم القليب لما عجز العسكر قلعها ، ومنها ردّ الشّمس حتى عادت الى موضعها فى الفلك وغير ذلك مما لا يحصىٰ. وأمّا انّ كلّ من كان كذلك فهوصادق ، فلما تقدّم فىالنّبوة .

السّادس ، ان النبى(ص) امّا ان يكون قد نصّ على إمام أولا، الثّانى باطل لوجهين : الأوّل ، انّ النّص على إمام واجب تكميلاً للدّين وتعيينا لحافظه، فلو أخلّ به رسول الله لزم اخلاله بالواجب. الثّانى ، انه لماكان شفقته و رأفته للمكلّفين ورعايته لمصالحهم بحيث علّمهم مواقع الإستنجاء والجنابة وغيرذلك ممّالانسبة له فى المصلحة الى الإمامة ، فيستحيل فى حكمته وعصمته أن لايعين لهم من يرجعون اليه فى وقايعهم وسدّ عوراتهم لمّ الفهم ، فتعيّن الأوّل . ولم يدّع النّص لغير على و ابىبكر اجماعاً فبقى ان يكون المنصوص عليه إمّا عليا (ع) او ابابكر، الثّانى باطل ، فتعين الأوّل . وأمّا

بطلان الثّانی فلـوجوه : الأوّل، انّه لوكان منصوصاً عليه لكان توقيف الأمر على البيعة معصية قادحة فى إمامته . الثّانی ، انّه لوكان منصوصاً عليه لذكـر ذلك وادّعاه فى حال
٣ بيعته اوبعد ها اوقبلها ، اذلاعطربعد عرس، لكنّه لم يدّع ذلك فلم يكن منصوصاً عليه . الثّالث ، انّه لو كـان منصوصا عليه لكـان استقالتـه من الخلافة فى قوله : « أقيلُونِـي فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَعَلِيٌّ فِيكُـمْ » من اعظم المعـاصى اذ هو ردّ على الله و رسولـه
٦ فيكون قادحاً فى إمامته. الرّابع ، انه لوكان منصوصاً عليه لماشكّ عند موته فى استحقاقه الخلافـة لكنـه شكّ حيث قال : « يا ليتَنِـي كُنْتُ سَألتُ رسول الله (ص) هَـلْ لِـلأنْـصَارِ فِـي هٰـذا الأمرِ حَقٌ أمْ لا » . الخامس ، انّه لوكان منصوصـاً عليه لما
٩ أمره رسول الله بالخروج مع جيش اسامة ، لانه كان عليلاً وقد نُعيت إليـه نفسه حتى قال : « نعيتْ إلىّ نَفْسِي وَيُوشِكُ أن أقْبضَ لأنّه كانَ جبرئيل يُعَـارِضُنِـي بِالقُرآن كـلّ سَنَةٍ مَرّةً وانّه عـارَضَنِـي بِهِ السّنة مَرّتين » فلوكان والحال هذه
١٢ والامـام هو ابوبكر لما أمر بالتخلّف عنـه ، لكنّه حثّ على خروج الكـلّ، ولعـن المختلّف ، وانكر عليه لما تخلّف عنهم. السّادس، انّه لاواحد من غيرعلىّ من الجماعة الّذين ادّعيت لهم الإمامة يصلح لها فتعيّن هو(ع) . أمّا الأوّل فلانّهم كـانوا ظلمة لتقدّم
١٥ كفرهم ، فلا ينالهم عهد الإمامة لقوله تعالى : « لَايَنَـالُ عَـهْدِيَ الظَّالِمِينَ » .

قال : ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ وَلَدُهُ الحَسَنُ(ع) ثُمَّ الحُسَينُ ثُمَّ عَلِيُّ بنُ الحُسَينِ (ع) ثُمَّ مُحمَّدُ بنُ عليٍّ البَاقِرِ (ع) ثمَّ جعفرُ بنُ محمّدٍ
١٨ الصّادِقِ (ع) ثمَّ مُوسىٰ بنُ جَعْفَرٍ الكاظِمِ (ع) ثم عليُّ بنُ موسىٰ الرِّضَـا (ع) ثمّ مُحَمَّدُ بنُ عليٍّ الجَوادِ (ع) ثُمَّ عليُّ بنُ محمّدٍ الهَادِى (ع) ثم الحَسَنُ بنُ عليٍّ العَسكَرىّ (ع) ثم مُحَمَّدُ بنُ الحَسَنِ
٢١ صاحِبُ الزّمانِ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ بِنصّ كُـلِّ سَابِق مِنْهُمْ عَلىٰ

لَاحِقِهِ ، وَبِالْأَدِلَّةِ السَّابِقَةِ .

اقول : لما فرغ من اثبات امامة على (ع) ، شرع فى اثبات امامة الأئمة القائمين بالأمر بعده ، والدّليل على ذلك من وجوه : ۳

الأوّل ، النّصّ من النّبى صلّى الله عليه . فمن ذلك قوله للحسين (ع) : « هذا وَلَدِيَ الحُسَيْنُ إمام ابن امام أخو إمام أبو ائمّة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم » .

ومن ذلك مارواه **جابر بن عبدالله الأنصارى** قال لمّا قال الله تعالى : « يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا أطيعوا اللهَ وَأطيعُوا الرَّسُولَ وَأولِي الأمْرِ مِنْكُمْ » قلتُ **يارسول الله** عرفنا الله فأطعناه ، وعرفناك فأطعناك ، فمن أولِي الأمر الّذي أمرنا الله تعالى بطاعتهم؟ . قال : ۶

« هم خلفائى يا جابر وأولياء الأمر بعدى أوّلهم أخى **علىّ** ثُمَّ من بعده **الحَسَن** ولده ، ثمّ **الحُسين** ، ثمّ **عليّ بن الحسين** ، ثمّ **محمّد بن على** ، وستدركه يا **جابر** فإذا أدركته فاقراء منّى السّلام ، ثمّ **جعفر بن محمّد** ، ثمّ **موسى بن جعفر** ، ثمّ **علىّ بن موسى الرّضا** ، ثمّ **محمّد بن على** ، ثمّ **عليّ بن محمّد** ، ثمّ **الحسن بن علىّ** ، ثمّ **محمّد بن الحسن** يَمْلاء الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلِئتْ جوراً وظلماً » . ۹ ۱۲

ومن ذلك مارُوِى عنه (ص) انّه قال : « انّ الله اختار من الأيّام يوم الجمعة ، ومن الشّهور شهر رمضان ، و من اللّيالى ليلة القدر ، واختار من النّاس الأنبياء . واختار من الأنبياء الرّسل ، واختارنى من الرّسل ، واختار منى **عليّاً** ، واختارا من **علىّ الحسن** و **الحسين** ، واختار من **الحسين** الأوصياء وهم تسعة من وُلْده يمنعون عن هذا الدّين تحريف الضّالين ، وانتحال المُبطلين ، وتأويل الجاهلين» . ۱۵ ۱۸

الثّانى ، النص المتواتر من كلّ واحد منهم على لاحقه وذلك كثير لايُحصى نقلته **الإمامية** على اختلاف طبقاتهم .

الثّالث ، انّ الإمام يجب أن يكون معصوماً ، ولاشىء من غيرهم ، بمعصوم ، فلاشىء من غيرهم بإمام . أمّا الأوّل فقد مربيانه ، وأمّا الثانى فبالإجماع انّه لم يدّع العصمة فى أحد إلا فيهم فى زمان كلّ واحد منهم ، فيكونوا هم الأئمة ، وبيانه كما تقدّم . ۲۱

الرّابع ، انّهم كانوا افضل من كلّ واحد من أهل زمانهم، وذلك معلوم فى كتب السّير والتّواريخ فيكونوا أئمة لقبح تقديم المفضول على الفاضل .

٣ الخامس . أن كلّ واحد منهم ادّعى الإمامة وظهر المعجز على يده فيكون إماماً . وبيان ذلك قد تقدّم ومعجزاتهم قد نقلتها **الإمامية** فى كُتُبهم فعليك فى ذلك بكتاب خرائج الجرائح **للراوندى** وغيره من الكتب فى هذا الفنّ .

٦ **فائدة:** الإمام الثّانى عشر (ع) حىّ موجود من حين ولادته ، وهى سنة ستّ وخمسين ومأتين إلىٰ آخر زمان التّكليف ، لأنّ كلّ زمان لابدّ فيه من إمام معصوم لعموم الأدلّة ، وغيره ليس بمعصوم ، فيكون هو الإمام . و أمّا الإستبعاد ببقاء مثله فباطل ، لأنّ ذلك

٩ ممكن ، خصوصاً وقد وقع فى الأزمنة السّالفة فى حقّ السُّعداء والأشقياء ماهو أزيد من عمره (ع) . وأمّا سبب خفائه ، فإمّا لمصلحة استاثر الله بعلمها ، أو لكثرة العدوّ وقلّة الناصر، لأنّ حكمته تعالىٰ وعصمته (ع) لايجوز معها منع اللّطف فيكون من الغير المعادى ، وذلك

١٢ هو المطلوب – اللّهم عجّل فرجَهُ وأرِنا فلجه ، واجعلنا من أعوانه وأتباعه ، وارزُقنا طاعتَه ورضاه ، واعصمنا مخالفتَه وسَخَطَه بحقّ الحقّ والقائل بالصّدق .

قال : الفَصْلُ السَّابِعُ فى المَعَادِ .

١٥ **إتَّفَقَ المُسلِمُونَ كافَّةً علىٰ وُجُوبِ المَعَادِ البَدَنِىِّ ، وَلأنَّهُ لولاهُ لقَبُحَ التَّكلِيفِ، ولأنَّهُ مُمْكِنٌ ، والصَّادقُ قد أَخبرَ بثُبوتِهِ فيَكونُ حَقّا ، والآياتُ الدَّالةُ عليه والإنكارُ علىٰ جاحِدِه .**

١٨ **اقول :** المعاد زمان العَوْد ومَكَانه ، والمراد به هنا هو الوجود الثّانى للاجسام وإعادتها بعد موتها وتفرّقها ، وهو حقّ واقع خلافا **للحكماء**. والدّليل على ذلك من وجوه :

٢١ الأوّل ، إجماع المسلمين على ذلك من غير نكير بينهم فيه ، وإجماعهم حجّة .

الثّانى . انه لولم يكن المعاد حقاً لَقَبُحَ التكليف . والتّالى باطل ، فالمقدّم مثله .

بیان الشّرطیّة أنّ التّکالیف مشقّة مستلزمة للتعویض عنها ، فانّ المشقّة من غیر عوض ظلم ، وذلک العوض لیس بحاصل فی زمان التّکلیف ، فلابدّ حینئذٍ من دار أخریٰ یحصل فیها الجزاء علی الأعمال ، وإلّا لکان التّکلیف ظلما وهو قبیح ، تعالی الله عنه . ۳

الثّالث ، أنّ حشر الأجسام ممکن ، والصّادق أخبر بوقوعه ، فیکون حقّا . وأمّا إمکانه فلانّ أجزاء المیّت قابلة للجمع ، وإفاضة الحیٰوة علیها ، وإلّا لما اتّصف بها من قبل ، والله تعالی عالم بأجزاء کلّ شخص لما تقدّم من أنّه عالم بکلّ المعلومات ، و ۶ قادر علی جمعها لأنّ ذلک ممکن . والله تعالی قادر علی کلّ الممکنات ، فثبت أنّ إحیاء الأجسام ممکن . وأمّا انّ الصّادق أخبر بوقوع ذلک ، فلأنّه ثبت بالتواتر انّ النبی (ص) کان یثبت المعاد البدنیّ ویقول به فیکون حقّا وهو المطلوب . ۹

الرابع ، دلالة القرآن علی ثبوته والإنکار علی جاحدة فیکون حقّا . أمّا الأوّل فالآیات الدّالّة علیه کثیرة نحو قوله تعالی : « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ ۱۲ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » وغیر ذلک من الآیات .

قال : وكُلُّ مَنْ لَهُ عِوَضٌ أَوْعَلَيهِ يَجِبُ بَعْثُهُ عقلًا وَغَيْرُهُ يَجِبُ إِعَادَتُهُ سَمْعاً . ۱۵

اقول : الّذی یجب اعادته علی قسمین : أحدهما ، یجب إعادته عقلاً وسمعاً ، وهو کلّ من له حقّ من ثواب أوعوض لیصل حقّه إلیه ، وکلّ من علیه حقّ من عقاب أوعوض لاخذ الحقّ منه . وثانیهما من لیس له حقّ ولاعلیه حقّ من باقی الأشخاص إنسانیّة ۱۸ کان أوغیرها من الحیوانات الإنسیّه والوحشیّة ، وذلک یجب إعادتها سمعاً لدلالة القرآن والأخبار المتواترة علیه .

قال : وَيَجِبُ الإِقْرارُ بِكُلِّ مَاجَاءَ بِهِ النَّبِيُّ (ص) فَمِنْ ذٰلِكَ ۲۱ **الصِّرَاطُ وَالمِيزَانُ و إِنطاقُ الجَوَارِحِ وَتَطَـايُرُ الكُتُبِ لِإِمكانِها ، وَقَدْ أَخْبَرَ الصَّادِقُ بِها فَيَجِبُ الإِعْتِرَافُ بِها .**

اقول : لما ثبت نبوة نبيّنا (ص) وعصمته ثبت أنّه صادق فى كل ماأخبر بوقوعه، سواء كان سابقاً على زمانه كأخباره عن الأنبياء السّالفين وأممهم والقرون الماضية وغيرها ، ٣ أوفى زمانه كأخباره بوجوب الواجبات وتحريم المحرّمات وندب المندوبات والنّص على الأئمة وغير ذلك من الأخبار ، أوبعد زمانه فإمّا فى دار التّكليف كقوله (ص) **لعلى** : « سَتُقَاتِلُ بَعدِى النّاكِثِينَ وَالقَاسِطِينَ وَالمَارِقِينَ » أو بعد التّكيف كأحوال ٦ الموت وما بعده ، فمن ذلك عذاب القبر والصّراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال القيٰمة وكيفيّة حشر الأجسام وأحوال المكلّفين فى البعث . ويجب الاقرار بذلك اجمع والتصديق به ، لان ذلك كلّه امر ممكن لااستحالة فيه وقد أخبر ٩ الصّادق بوقوعه فيكون حقا .

قال : وَ مِنْ ذَلِكَ الثَّوابُ وَالعِقَابُ وَتَفْصِيلُهُما المَنْقُولَةُ مِنْ جِهَةِ الشَّرعِ صَلَواتُ اللهِ عَلَى الصّادِعِ بِهِ .

١٢ **اقول** : انّ من جملة ماجاء به النبىّ (ص) الثّواب والعقاب ، وقد اختلف فى انّهما معلومان عقلاً أم سمعاً . أمّا **الأشاعرة** فقالوا سمعاً ، وأمّا **المعتزلة** فقال بعضهم بانّ الثّواب سمعىّ اذلايُناسب الطّاعات ولايكافى ماصدرعنه من النّعم العظيمة فلا يستحقّ عليه شيء ١٥ فى مقابلتها وهومذهب **البلخى** . وقال **معتزلة البصرة** انّه عقلى لاقتضاء التكليف ذلك، ولقوله : « جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » . وأوجبت **المعتزلة** العقاب للكافر وصاحب الكبيرة حتماً . وقد تقدّم لك من مذهبنا مايدلّ على وجوب الثّواب عقلاً . وأمّا العقاب ١٨ فهو و ان اشتمل على اللطفيّة ، لكن لايجزم بوقوعه فى غير الكافر الّذى لايموت على كفره . وهنا فوائد :

الأوّل ، يستحقّ الثّواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضدّ القبيح أو ٢١ الإخلال به بشرط أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك . وكذا فعل ضدّ القبيح أوالاخلال به لقبحه لا لِأمر آخر غير ذلك ، ويستحقّ العقاب والذّم بفعل القبيح والاخلال بالواجب .

الثّانی، یجب دوام الثّواب و العقاب للمستحقّ مطلقاً ،کما فی حقّ من یموت علی إیمانه ومن یموت علی کفره، لدوام المدح والذّم علی مایستحقّان به، ویحصل نقیض کلّ واحد منهما لولم یکن دائماً إذلا واسطة بینهما ، ویجب أن یکونا خالصین من مخالطة الضّد وإلّا لم یحصل مفهومهما ، و یجب اقتران الثّواب بالتّعظیم والعقاب بالإهانه ، لأنّ فاعل الطّاعة مستحقّ للتّعظیم مطلقا وفاعل المعصیة مستحقّ للإهانة مطلقا . ٣

الثّالث ، إستحقاق الثّواب یجوز توقّفه علی شرط إذْ لولا ذلک لکان العارف بالله تعالی مع جهله بِالنبی (ص) مستحقّا له وهو باطل، فإذن هومشروط بالموافاة لقوله تعالی: «لَئِنْ أشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» ولقوله تعالی[1]: «وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أعمالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحابُ النّارِ» . ٦ ٩

الرّابع ، الّذين آمَنُو وَلَمْ يَلْبِسُوا ايمانهم بظلم أُولئک یستحقّون الثّواب الدّائم مطلقا ، والّذین کفروا وماتوا وهم کُفّار اولئک یستحقّون العقاب الدّائم مطلقا ، والّذی آمن وخلط عملاً صالحاً وآخرسیّئاً، فإن کان السیّیٔ صغیراً فذلک یقع مغفوراً إجماعا، وإن کان کبیراً فإمّا أن یوافی بالتّوبة فهو من أهل الثّواب مطلقاً اجماعاً ، وإن لم یُواف بها فإمّا أن یستحقّ ثواب إیمانه أوّلا ، والثّانی باطل لاستازامه الظلم ولقوله تعالی : «ومَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ» فتعیّن الأوّل . فأمّا ان یثاب ثُمّ یعاقَب وهو باطل للإجماع ، علی انّ من دخل الجنّة لایخرج منها فحینئذٍ یلزم بطلان العقاب، أویعاقب ثمّ یثاب وهوالمطلوب . ولقوله (ص) فی حق هولاء : «يُخْرَجُونَ مِنَ النّارِ وَهُمْ كَالحِمَمِ أوكَالفَحْمِ فَيَرَاهُمْ أهْلُ الجَنَّةِ فَيَقُولُونَ هٰولاءِ جَهَنَّمِيُّونَ فَيُؤمَرُبِهِمْ فَيُغْمَسُونَ فِي عينِ الحَيَوانِ فَيُخْرَجُونَ وَوُجُوهُهُمْ كَالبَدْرِ فِي لَيْلَةِ تَمامَةٍ» . ١٢ ١٥ ١٨ ٢١

و أمّا الآیات الدّالّة علی عقاب العُصاة وخلُودهم فی النّار ، فالمراد بالخلود هو المکث الطویل، واستعماله بهذا المعنی کثیر. والمراد بالفجّار والعُصاة الکاملون فی فجورهم

وعصيانهم وهم الكفّار، بدليل قوله تعالى: «أولٰئِكَ هُمُ الكَفَرَةُ الْفَجَرَة» توفيقا بينه وبين الآيات الدالّة على اختصاص العقاب بالكفّار نحوقوله تعالىٰ: «إنّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ والسُّوءَ عَلَى الكافِرِينَ» وغير ذلك من الآيات .

ثُمّ اعلم، إنّ صاحب الكبيرة إنّما يعاقب إذا لم يحصل له أحد الامرين: الأوّل، عفوالله، فانّ عفوه مرجّو متوقّع خصوصاً وقد وعد به فى قوله: «وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّأتِ وَيَعْفُوعَنْ كَثِيرٍ إنّ الله لايَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ، إنَّ رَبَّكَ لَذُومَغْفِرَةٍ للنَّاسِ علىٰ ظُلْمِهِمْ». وخُلف الوعد غير مستحسَن من الجواد المطلق، ولتمدّحة بأنّه غفور رحيم، وليس ذلك متوجّهاً إلى الصّغائر ولاإلى الكبائر بعد التُوبة للإجماع على سقُوط العقاب فيهما فلا فائدة فى العفو حينئذٍ، فتعيّن أن يكون الكبائر قبل التّوبة وذلك هوالمطلوب . الثّانى، شفاعة نبينا **رسول الله** (ص) فان شفاعته متوقّعة بل واقعة لقوله تعالىٰ: «واسْتَغفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤمِناتِ» وصاحب الكبيرة مؤمن لتصديقه بالله ورسوله و إقراره بما جاء به **النبىّ**، وذلك هوالإيمان، إذالايمان فى اللّغة هوالتّصديق وهوهنا كذلك . وليست الأعمال الصّالحه جزء منه لعطفها على الفعل المقتضى لمغايرتها له، و إذا أُمر بالاستغفار لم يتركه لعصمته، و إستغفاره مقبول لأمّته تحصيلاً لمرضاته لقوله تعالى: «ولَسَوفَ يُعطِيكَ رَبُّكَ فَترْضىٰ» هذا مع قوله (ص): «إدّخَرْتُ شِفَاعَتِى لِأهْلِ الكَبائِرِ مِنْ أُمّتى».

واعلم إنّ مذهبنا أنّ **الائمة** (ع) لهم الشّفاعة فى عُصاة شيعتهم، كما هو **لرسول الله** (ص) من غير فرق، لأخبارهم (ع) بذلك، مع عصمتهم النّافية للكذب عنهم .

الخامس، يجب الاقرار والتّصديق بأحول القيٰمة وأوضاعها وكيفيّة الحساب و خروج النّاس من قبورهم عُراة، وكون كلّ نفس معها سائق وشهيد، وأحوال النّاس فى الجنّة وتباين طبقاتهم وكيفيّة نعيمها من المأكل والمَشْرب والمنْكح وغير ذلك ممّا لاعين رأت، ولا أُذن سمعتْ، ولاخطَرَ على قلب بشر، وكذا أحوال النّار وكيفيّة

العقاب فيها، وأنواع آلامها، على ماوردت بذلك الآيات والأخبار الصحيحة . وأجمع عليه المسلمون، لأنّ ذلك جميعه أخبر به الصّادق (ع) مع عدم استحالته فى العقل، فيكون حقّاً وهو المطلوب . ٣

قال : وَ وُجُوبُ التَّوبَةِ .

اقول : التّوبَة هى النّدم على القبيح فى الماضى، والتّرك له فى الحال والعزم على عدم المعاودة إليه فى استقبال، وهى واجبة لوجوب النّدم إجماعاً على كلّ قبيح أو إخلال بواجب، ولدلالة السّمع على وجوبها، ولكونها دافعة للضّرر، ودفع الضّرر و إن كان مظنوناً واجب، فيندم على القبيح لكونه قبيحاً، لالخوف النّار ولالدفع الضّرر عن نفسه وإلّا لم تكن توبة . ٦ ٩

ثمّ اعلم، انّ الذّنب إمّا فى حقّه تعالىٰ أوفى حقّ آدمىّ فإن كان فى حقّه تعالىٰ، فإمّا من فعل قبيح فيكفى فيه النّدم والعزم على عدم المعاودة، أومن إخلال بواجب، فإمّا أن يكون وقته باقياً فيأتى به، وذلك هوالتّوبة منه، أوخرج وقته، فإمّا أن يسقط بخروج وقته كصلٰوة العيد فيكفى النّدم والعزم، أولايسقط فيجب قضاؤه . و إن كان فى حقّ آدمىّ، فإمّا أن يكون إضلالاً فى دين بفتوى مخطية، فالتّوبة إرشاده و إعلامه بالخطاء، أوظلماً لحقّ من الحقوق، فالتّوبة منه إيصاله إليه أوإلى وارثه أوالاتّهاب، وان تعذّرعليه ذلك فيجب العزم عليه . ١٢ ١٥

قال : وَالأَمْرُ بالْمَعْرُوفِ والنَّهْىُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِشَرْطِ أَنْ يَعْلَمَ الآمِرُ، والنّاهِى كَوْنَ الْمَعْرُوفِ مَعْرُوفاً وَالْمُنْكَرِ مُنْكَراً، وَأَنْ يَكُونَ مما سَيَقَعَانِ، فَإِنَّ الأَمْرَ بِالْمَاضِى والنَّهْىَ عَنْهُ عَبَثٌ، وَ تَجْوِيزِ التَّأْثِيرِ وَالأَمْنِ مِنَ الضَّرَرِ . ١٨

اقول : الأمر طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء، والنّهى طلب التّرك على ٢١

جهة الاستعلاء أيضا . والمعروف كلّ فعل حسَن اختصّ بوصف زائد على حسنه . والمُنكر هوالقبيح . اذا تقرّر هذا فهنا بحثان :

۳ الأوّل ، اتّفق العلماء على وجوب الأمر بالمعروف الواجب والنّهى عن المنكر ، واختلفوا من بعد ذلك فى مقامَين :

الأوّل ، هل الوجوب عقلىّ أوسمعىّ ؟ فقال **الشيخ الطوسى** – رَحِمَهُ اللهُ – ٦ بالأوّل ، **والسيّدالمرتضى** – رَحِمَهُ الله – بالثّانى ، واختاره **المصنّف**. واحتجّ **الشيخ** بانّهما لطفان فى فعل الواجب وترك القبيح ، فيجبان عقلاً . قيل عليه انّ الوجوب العقلىّ غير مختصّ باحد فحينئذ يجب عليه تعالى[1] ، وهوباطل ، لانه ان فعلهما لزم أن يرتفع كلّ ۹ قبيح ، ويقع كلّ واجب . إذا الامر هو الحمل على الشّيء ، والنّهى هوالمنع منه ، لكنّ الواقع خلافه ، وإن لم يفعلهما لزم إخلاله بالواجب ، لكنّه حكيم . وفى هذا الايراد نظر . وأما الدّليل السّمعية على وجوبهما فكثيرة ، المقام الثّانى ، هما واجبان على الأعيان ۱۲ أوالكفاية ؟ فقال **الشيخ** بالأوّل ، **والسيّد** بالثّانى. احتجّ **الشيخ** بعموم الوجوب من غير اختصاص بقوله تعالى : «كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تأمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ» . احتجّ **السيّد** بانّ المقصود وقوع الواجب وارتفاع القبيح ، ۱۵ فمن قام به كفى عن الآخر فى الامتثال ، ولقوله تعالى : «وَلتَكُن مِنكُمْ أُمّةٌ يَدْعُونَ إلَى الخَيْرِ وَيَأمُرُونَ بِالمَعْرُوف وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ» .

البحث الثّانى فى شرايط و جوبهما ، وذكر **المصنّف** هنا اربعة : الاوّل ، علم ۱۸ الآمر والنّاهى بكون المعروف معروفا والمنكرمنكراً ، اذ لولاذلك لأمربماليس بمعروف ، ونهى عمّا ليس بمنكر . الثّانى ، كونهما ممّا يتوقّعان فى المستقبل ، فان الأمر بالماضى والنّهى عنه عبث والعبث قبيح . الثّالث ، أن يجوز الآمر والنّاهى تأثيرأمره أونهيه ، فانّه اذا ۲۱ تحقّق عنده أوغلب على ظنّه عدم ذلك ارتفع الوجوب . الرّابع ، أمن الآمر والنّاهى من الضّرر الحاصل بسبب الأمر او النّهى امّا إليهما أولأحد من المسلمين . فان غلب

عندهما حصول ذلك ارتفع الوجوب أيضاً، ويجبان بالقلب واللّسان واليد ولاينتقل الى الأصعب مع إنجاع الأسهل .

فهذا ماتّهيّالى تتميمه وكتابته، واتّفق لى جمعه وترتيبه، مع ضعف باعى، وقصر ذراعى ، هذا مع حصول الأسفار ، وتشويش الأفكار ، لكنّ المرجّو من كرمه تعالىٰ أن ينفع به كما نفع بأصله ، وأن يجعله خالصاً لوجهه، إنّه سميع مُجيب، والله خيرموفّق و معين .

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلّى اللهُ علىٰ محمّدٍ وآله أجمعين .



فهرست نام‌های خاصّ وفرقه‌ها وگروه‌ها

فهرست نام کتابها

مفتاح الباب

از

ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینیّ العربشاهی

بسم الله الرحمن الرحيم

فاتحة كل باب عظيم، وديباجة كل كتاب كريم

نحمدك يا من دلّ على ذاته بذاته، وفتح من كلّ ذرّة من ذرّات مصنوعاته باباً
إلى إثبات صفاته، وشرح صدور عبّاد العباد بأنوار آياته، وأوضح طريق المبدأ والمعاد ٣
بنصب راياته. ونشكرك يامن أنعمنا تهذيب أصول الأحكام وتحرير فروع الإسلام،
وألهمنا قواعد المنطق والكلام، ليتوسّل بها إلى ذروة المقاصد ونهاية المرام. ونصلّي
على نبيّك **محمّد** مدينة العلم وعلى بابها الفاتح لباب الشّرايع والشّارح لكتابها، وآله ٦
خزّان خزاين المعارف والحكم وأبوابها، سيّما الباب الحادى عشر الحجّة القائم المنتظر،
مظهر كنوز الرّحمة ومظهر رموز القضاء والقدّر، صلوة دائمة قائمة إلى يوم المحشر.

وبعد، فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح، بل مصباح يغنيك نوره عن ٩
الصّباح، مثل نوره كمشكوة فيها مصباح، نور على نور، وبه يشرح الصّدور ويجرى مجرى
اصله فى الظّهور، رتّبه المسكين المستعين باللّطف الرّبانى و العون الالـٰهى، **ابو الفتح بن
مخدوم الخادم الحسينى العربشاهى** – فتح الله عليه أبواب حقايق الأشياء كما هى – ليتوسّل ١٢
به الى تقبيل العتبة العليّة والسّدة السّنيّة، لحضرة الخاقان الأعظم الأكرم، مالك رقاب
الأمم، سلطان سلاطين العالم، وبرهان خواقين بنى آدم وصناديد العرب والعجم،
حارس بلاد الإيمان فى الآفاق، وجالس سرير الخلافة بالإرث والاستحقاق، وفارس ١٥
مضمار الشّجاعة والعدالة والسّخاوة بالاتّفاق، حسامه كالسّحاب البارق على مفارق
الأعداء، وصمصامه كالهواء المحترق المحيط بأهل الأهواء، وأعلامه كشجرة طيّبة

أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، مشيّد أركان الشّريعة المصطفويّة والطّريقة المرتضويّة ، ومجدّد قواعد الملّة الجليلة الإثناعشريّة . أحيى شعاير الشّرع المبين بعد اندراسها ، وأعلى معالم الدّين المُبين غبّ انطماسها ، لم يظفر الدّوران بمثله من ذريّة خير البشر ، ولم تكتحل عين الزّمان بشبهه بعد الائمة الإثنا عشر . احمرّت الشّمس خجلة من غرّته الغرّاء ، فتلألأ عنها الانوار ، وغرق السّحاب فى عرق الحياء من راحته السّمحاء ، فتقاطر منه أقطار الأمطار .

له همم ، لامنتهى لكبارها وهمّته الصغرى أجلّ من الدّهر
له راحة لو أنّ معشار جودها على البرّ كان البرّ أندى من البحر

خلف **الائمّة المعصومين** ، وخليفة الله فى الأرضين ، ملجأ الفرقة النّاجية ، ومرجع الشّيعة الرّاجية ، تراهم فى ظلّ حمايته يتنعّمون فى عيشة راضية فى جنّة عالية ، ناصر بلاد الايمان وناشر آثار العدل والاحسان ، واسطة العيش لاهل الدّوران ، ومقدّمة الجيش لصاحب الزّمان ، المؤيّد من عند الله العلىّ القوىّ المنّان ، **أبو المظفّر شاه طهماسب الحسينىّ الموسوى الصّفوى** ، بهادرخان ، خلّد الله تعالى ظلال خلافته ومعدلته على العالمين ، وجعله من أنصار الدّين بحضرة صاحب الأمر وتحت لوائه من الشّاهدين .

والمسؤول من فضل **أمير المؤمنين** وعترته الطّيبين الطّاهرين ــ صلوات الله عليه وعليهم أجمعين ــ سيّما سميّه **الامام الثّامن** والهمام الضّامن ، الّذى وفّقت باستخراج هذا السّرّ الخفىّ من تحت نقابه أوان استسعادى بخدمة عتبته وبابه ، أن يقع هذا المعمول فى معرض القبول ، وينتفع به الفحول من أرباب العقول ، فإن وقع من خدّام سدّته السنيّة موقع الرّضاء فهو ببركة العتبة العلميّة لحضرة الرّضاء ، وإلّا فمن قصور عامله فى الاستحقاق والاسترضاء .

وها أنا أفيض فى شرح المرام مستفيضاً من المبدأ الفيّاض العلّام .

فاقول : قال استاد البشر ، العقل الحادى عشر ، العلّامة المعتبر ، الشّيخ جمال الملّة والدّين **حسن بن يوسف بن على بن المطهّر** ، قدّس الله تعالى روحه الأطهر وضريحه الأنور :

بسم الله الرحمن الرحيم

البابُ الحادى عشر، لمّا اختصر المصنّف كتاب مصباح المتهجد الّذى ألّفه الشّيخ **ابو جعفر الطّوسى** ـ قدّس سرّه ـ فى أعمال السّنة من العبادات ، ورتّب ذلك المختصر على عشرة أبواب ، ألحق به **الباب الحادى عشر** لبيان الإعتقادات ، بناء على ما انعقد عليه الإجماع من أنّ العبادة لاتصحّ إلّا بعد تصحيح الإعتقاد ، ولأنّ العبادة لاتتحقّق إلّا بعد معرفة المعبود . ٣

وانّما أورد بيان الإعتقادات فى الباب الحادى عشر ولم يجعل بابها أوّل الأبواب، مع أنّ الظّاهر تقديم الإعتقاد على العبادة، إبقاءً لترتيب المختصر المفروع عنه على حاله، ورعاية لتقديم ماهو المقصود الأهمّ فى هذا المقام ، أعنى اختصار ذلك المرام . ثمّ كلّ واحد من الأبواب المذكورة عبارة عن طائفة من ألفاظ مخصوصة دالّة على معان مخصوصة، بناء على القول المختار فى أسماء الكتب وأجزائها . ووجه تسميتها بالباب ، أنّ المعانى إنّما تستفاد من الألفاظ، كما انّ البيوت تؤتى من أبوابها . ٦ ٩

و اعلم أنّ **المصنّف** لم يجعل التحميد جزءً لهذا الباب كالتّسمية اكتفاءً بما تضمنّه البسملة ، اوبمجرّد أداء الحمد لاعلى سبيل الجزئيّة هضماً لنفسه. ولايبعد أن يقال إنّه اكتفى فى التّسمية والتّحميد فى الملحق به على أن يكون إيراد البسملة ههنا من تصرّف النّاسخين . ١٢ ١٥

فيمَا يَجِبُ عَلَى عامَّةِ المُكَلَّفِين، أى فى مسائل يجب معرفتها على جميع المكلّفين ، أوفى تحصيل ما يجب عليهم من المعارف .

والوجوب من الأحكام الشّرعيّة الّتى ينقسم إليها فعل المكلّف. وحاصل التّقسيم ١٨

أنّ فعل المكلّف إن كان بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه فهو الواجب ، وإن كان بحيث يثاب على فعله ولايعاقب على تركه فهو المندوب ، وإن كان يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهو الحرام ، وإن كان يثاب على تركه ولايعاقب على فعله فهو المكروه ، وإن كان بحيث لايثاب ولايعاقب على فعله ولا على تركه فهو المباح ، وسيجيء تفصيل ذلك في فصل العدل إن شاء الله تعالىٰ .

فالواجب فعل مكلّف يُثاب على فعله و يعاقب على تركه ، وهو اعمّ من العينيّ والكفائيّ ، لكنّ المراد منه هٰهنا هو العينيّ كما هو المتبادر ، ويدلّ عليه قوله : « فلابدّ من ذكر مالا يمكن جهله على أحد من المسلمين » . وينبغي أن يعلم أنّ المراد من فعل المكلّف أعمّ من فعل الجوارح والقلب على ماهو متعارف اللّغة ليشمل وجوب الإيمان ، ضرورة أنّه من الأحكام الشّرعية وان لم يكن عمليّاً كما صرّح به في التلويح . فعلى هذا لاحاجة الى صرف الواجب هٰهنا عمّا هو المتعارف في الأصول وحمله على مايكون جهله سبباً لاستحقاق العقاب ، ولعرفانه مدخل في استحقاق الثواب كما فعله **بعض الشّارحين** ، على أنّ هذا المعنى غير صحيح فيمانحن فيه ، إذ **المصنّف** جعل الواجب معرفة اصول الدّين ، وذلك المعنى لايصدق عليها بل إنّما يصدق على نفس أصول الدّين . فالاقرب إلى الصّواب أن يفسّر بمعرفة يكون تحصيلها سبباً لاستحقاق الثّواب ، وترك تحصيلها سببا لاستحقاق العقاب . والمراد من المكلّفين العاقلون البالغون ، وستعرف معنى التّكليف لغة واصطلاحا عن قريب .

مِن مَعْرِفَةِ أُصُولِ الدِّيْنِ بيان لمعرفة ما يجب أو لنفسه .

والمعرفة يطلق في المشهور على معان :

منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفاً للعلم بمعنى حصول صورة الشّيء في العقل .

ومنها إدراك البسائط ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات .

ومنها إدراك الجزئيّات ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكلّيات .

ومنها التّصور ، وفي مقابلتها العلم بمعنى التّصديق ، ولعلّه بهذه المعاني يقال : « عرفت اللّهَ دون علمتُه » ، فاعرف .

ومنها الادراك المسبوق بالجهل .

ومنها الأخير من الاداراكين لشيء واحد تخلّل بينهما جهل ولايعتبر شيء من هذين القيدين في العلم ولهذا يقال: «الله عالمٌ لاعارفٌ» وأنت تعلم انه يناسب حمل المعرفة هيٰهنا على أكثر هذه المعاني خصوصاً ما قبل الاخير، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة .

والأصول جمع الاصل ، وهو في اللّغة مايبنى عليه الشّيء ، وفي الاصطلاح يطلق على الرّاجح والقاعدة والدليل والاستصحاب .

ثمّ الدين والشّريعة والملّة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفي يطلق كلّ منها على الطّريقة المأخوذة من النّبيّ (ص) ، الاانّها من حيث انّها يترتّب عليها الجزاء تُسمّى ديناً ، من قولهم : «كما تَدِيْنُ تُدَانُ» ، ومن حيث انّها محلّ الوصول إلى زلال الحيوة الأبديّة وكمال السّعادة السرمديّة تُسمّى شريعة ، من شريعة الماء بمعنى مورده ، ومن حيث انّها تملّ وتتعب النفوس اوتملي وتكتب تسمّى ملّة من الاملال بمعنى الاتعاب اوالاملاء .

والمراد باصول الدين هيهنا الأمور الخمسة المذكورة من التوحيد والعدل والنبوّة والامامة والمعاد . وتسميتها بأصول الدّين ، إما لانّ الدّين مأخوذ من الكتاب والسّنة ، وهما موقوفان على تلك الأمور باعتبار الحدوث أوالبقاء على قياس تسمية علم الكلام بذلك، و ذلك لان ثبوتهما موقوف على ثبوت قادرحكيم مُنزِل للكتب مُرسِل للرسل للدعوة إلى دارالجزاء ، وبقاءهما على وجود إمامٍ معصوم حافظ لهما عن التغيير والتبديل ، كذا قيل . وفيه مافيه ، اللّهم الّا ان يبنى الكلام على التغليب ، و إمّا لانّ الأمور المذكورة عمدة علم الكلام فسُميّت باسمه تسمية لأشرف الأجزاء باسم الكلّ ، و إمّا لانّ صحّة الأعمال الدّينيّة موقوف على معرفة تلك الأمور إجماعاً . وهذا وجيه يناسب المقام جدّاً .

أَجْمَعَ الْعُلَماءُ كَافَّةً ، الاجماع في اللّغة الاتّفاق ، وفي الاصطلاح اتّفاق

أهل الحلّ والعقد من أمّة **محمّد** (ص) على أمر من الأمور . ومدار اتّفاق أهل الحلّ والعقد عندنا على دخول **المعصوم** في المتّفقين ، وهذا بأن يكون بعضهم مجهول النّسب بحيث يحتمل كونه معصوماً ولايخالفهم أحد مجهول النّسب ، كذلك على مايستفاد من بعض الكتُب

المعتبرة . فعلى هذا أهل الحلّ والعقد أعمّ من أن يكون جميع العلماء أوبعضهم . ولايخفى أنّ المتبادر من الجمع المحلّىٰ باللّام ومن قوله «كافّة» أى جميعاً أنّ هذا الاجماع من القسم
٣ الأوّل ، وليس كذلك لأنّ جمهور المخالفين غيرمتّفقين فى الأصول المذكورة، ضرورة انّهم لايقولون بوجوب العدل على الله تعالى ولابوجوب الامامة ، بل ينكرون الامامة بالمعنى المقصود ، وعلى الوجه المذكور هٰهنا ، ولابوجوب المعارف بالدّليل بل يعتبرون إيمان
٦ المقلّد ، فلابدّ أنْ يحمل الاجماع على إجماع الفرقة النّاجية ، ويجعل تعميم اللّفظ مبنيّاً على تنزيل المخالفين منزلة العدم فكان الاجماع عامّ .

ثمّ الظّاهرأنّ ذكر الاجماع هٰهنا للإحتجاج به على وجوب المعارف الأصوليّة
٩ بالدليل، ولاشكّ انّ إجماع الفرقة النّاجية حجّة عندنا وان كان منقولاً بخبرالآحاد على ماتقرّر فى الأصول. ولذلك المطلب أدلّة أخرىٰ ستتلوها عليك عن قريب .

عَلَىٰ وُجُوبِ مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَىٰ، أى التّصديق بوجوده. واختلف فى انّ
١٢ لفظة «الله» علم للذات المقدّسة المشخّصة، أوموضوع لمفهوم كلّى ، هومفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحقّ للعبادة. والمختارعندالمحقّقين هوالأوّل، لكن المناسب لهذا المقام أنْ يحمل على مفهوم الواجب الوجود لذاته ، إذ المطلوب هٰهنا إثبات أنّ فى الخارج
١٥ موجوداً واجباً لذاته متّصفاً بالصّفات الثّبوتية والسّلبيّة ومايصحّ عليه ومايمتنع عليه على مالايخفى .

وَعَلَىٰ وُجُوبِ مَعْرِفَةِ صِفَاتِهِ الثُّبُوتِيَّةِ، كالعلم والقدرة ، وعلىٰ وجوب
١٨ صفاته **السَّلْبِيَّةِ** كعدم الجسميّة والعرضيّة بمعنى التّصديق باتّصافه بهما . وهذه الثّلاثة إشارة إلى باب التوحيد .

والثّبوتى قد يطلق على الموجود فى الخارج والسّلبى على مايقابله ، وقد يطلق على مالا
٢١ يكون السّلب معتبراً فى مفهومه، والسّلبى على مايقابله، والمراد بهما هٰهنا المعنيان الأخيران . وليس المراد بالصّفة ماقام بالغيركما هوالمتبادر ؛ لأنّ ذلك يستدعى كون الصّفات زايدة على الذّات كما هومذهب **الأشاعرة** وهوباطل عندنا لما سيجىء فى الصّفات السّلبيّة من

نفى المعانى والأحوال ، بل الصّفات الثّبوتية عندنا عين الذّات كما هو مذهب **الحكماء** ، يعنى أنّ ما يترتّب فى الممكنات على صفات زائدة يترتّب فى الواجب على الذّات على ما ستعرفه ، وحاصله نفى تلك الصفات . فامّا أن يكتفى فى الصفة هٰهنا بالقيام المطلق الشّامل ٣ للحقيقى والمجازى كما قيل فى معنى الوجود ، اويراد بها مايحمل على شىء مواطاة كما فى قولهم وصف الموضوع ووصف المحمول على ان يكون المراد من الصّفات المفهومات الكليّة المحمولة عليه تعالى كالعلم المطلق والقدرة المطلقة وغيرهما ؛ فليتأمّل . ٦

وَعلى وجوب معرفة **مَا يَصِحُّ** عليه **وَمَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ** ، أى التّصديق باتّصافه بمايصحّ طريانه أوالحكم به عليه من الأفعال الحسنة وعدم اتّصافه بمايمتنع طريانه أوالحكم به عليه اواتّصافه بسلب مايمتنع طريانه أوالحكم به عليه من الأفعال القبيحة ، وعلى ٩ التّقديرين عطف قوله «يمتنع» على قوله «يصحّ» ليس على ماينبغى كما لايخفى . وهذا إشارة إلى باب العدل بخلاف مافى رسالة الالفية فانّه عبّر فيها عن الصّفات الثّبوتيّة والسلبيّة بما يصحّ عليه ويمتنع وعن باب العدل بالعدل والحكمة . ١٢

وَعلى وجوب معرفة **النُّبوَّةِ وَالإمَامَةِ وَالْمَعَادِ** ، اى التّصديق بنبوّة النّبىّ وإمامة الأئمّة الاثنى عشر — عليه وعليهم السّلام — وثبوت المعاد . وانت تعلم انّ هذه المعارف ليست متناسبة ولامناسبة للمعارف السّابقة ، اللهم الا أنْ يفسّر النّبوة بإرسال ١٥ النّبىّ ، والامامة بنصب الأئمّة ، والمعاد بإعادة الأرواح إلى الأجساد ، فيكون معرفتها بمعنى التّصديق باتّصافه تعالىٰ بها على وفق ساير المعارف .

بِالدَّلِيلِ ، لابِالتَّقْلِيدِ متعلّق بالمعرفة المضافة إلى الأصول المذكورة . ١٨

والدليل عند **الأصوليّين** ما يمكن التوصّل بصحيح النّظرفيه إلى مطلوب خبرىّ وعند **المنطقيّين** هو المركّب من قضيّتين للتّأدّى إلى مجهول نظرىّ . وقيل مايلزم من العلم به العلم بشىء آخر . ٢١

والتّقليد إعتقاد غيرثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشكّك . ولايخفىٰ عليك أنّ الدليل أعمّ من أنْ يكون يقينيّاً مفيداً لليقين وهو الاعتقاد الجازم الثّابت المطابق

للواقع ، أوظنّيـاً مفيداً للظنّ وهو الاعتقاد الغيرالجـازم ، أوجهليـّاً مفيداً للجهل وهو الاعتقاد الغير المطابق للواقع ، أوتقليديـّاًمفيداً للتّقليد كما عرفت .

٣ فالمراد من الدليل ماعدا الدّليل التّقليدى، أوالمراد من التّقليد التّقليد المحض الخالى عن الدّليل، ويؤيّده قولهم فى تفسيره« أنـّه قبول قول الغير منغيرحجـّة» . ومعنى معرفة الأصول بالدّليل أنْ يحصل العلم بها منه ويطمئنّ القلب به فيها ، سواء كان علماً ٦ تفصيليـّاً مقارناً بمعرفة أحوال الأدلـّة وشرايطها بالتّفصيل حتّى يقدربها على دفع الشّبهة والشّكوك، أوعلما اجماليـّا غيرمقارن بها لانـّهالواجب العينىّ، وأماالعلم التفصيلـّىعلىالوجه المذكور فهو واجب كفائىّ .

٩ والحاصلأنّ معرفة الأصول على وجهين : أحدهما واجب عينا وهوحاصللعوامّ المؤمنين ، والآخر واجب على الكفاية وهوالحاصل لعلماء الأعصار ،كلّ ذلك مصرّح به فى محلـّه .

١٢ واعلم أنّ هٰـهنا مقامين :

أحدهمـا وجوب المعـارف الاصوليـّة على المكلـّفين ، وثانيهـا وجوب الاستدلال لها ، والدليل على كلّ منهـما عقلىّ ونقلىّ .

١٥ أمـّا العقلى فهوأنّ شكـرالله تعالىٰ لكونه منعماً على الاطلاق ولدفع الضّـرر عن النفس وهوخوف العقوبة بسلب النعم للكفران واجب عقلاً ، ولاشكّ انه موقوف على معرفته تعالىٰ فيكون معرفته واجبة قطعاً ، واذا كانت معرفته واجبة كان الاستدلال عليها ١٨ واجباً أيضاً ، لانـّهـا نظريـّة موقوفة علىالنّظرو الدّليل ، والمقدور الذى يتوقـّف عليـه الواجب المطلق واجب كوجوبه قطعاً .

وأما النّقلى فكقوله تعالىٰ : «فَاعْلَمْ أنَّهُ لاإلٰهَ إلّاالله» . والأمر للوجوب واذا ٢١ كان معرفة الله تعالىٰ واجبة وهىلاتتمّ إلّا بالاستدلال لكونها نظريـّة، ومالايتمّ الواجب المطلقإلّابهفهو واجب، فيكون الاستدلال عليها واجبا أيضاً . وكقوله تعالى« قُلِ انْظُرُوا مٰاذا فى السّمٰوات والارض » . والمراد منالنّظـر هو الاستدلال فىمعـرفة الله تعالىٰ

بالآفاق والأنفس على ماقالوا ، والامر للوجوب . وكقوله (ص) — حين نزل قوله تعالىٰ : «إنّ فيْ خَلْقِ السّمٰوات وَالأرْضِ وَاخْتلاف اللّيْلِ وَالنّهار» إلى آخر الآية — : « وَيْلٌ لِمَنْ لاكَهَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكّرْهَا » أى تلفّظ بهذه الآية من غير أنْ يتجاوز بين العظمين اللذين فى طرف فمه إلىٰ قلبه . وحاصله أن لايتفكّر فى دلائل المعرفة المندرجة فى الآية كما فسّره آخر الحديث . والوعيد على ترك الفعل يدلّ على وجوبه ، فيكون معرفة الله تعالىٰ والاستدلال عليها واجبين . هذا خلاصة ماذكروا فى المقام .

وفيه نظر من وجوه :

الأوّل ، أنّه إنّما يدلّ على وجوب معرفة الله تعالىٰ مطلقا لاعلى وجوب معرفة الأصول الخمسة المذكورة هٰهنا ، نعم يكفى وجوب معرفته تعالىٰ مطلقا فى إثبات وجوب النّظر فى معرفته عقلا أو شرعا على ماهو المتنازع فيه بين **المعتزلة والاشاعرة** ، لكن المدّعىٰ هٰهنا وجوب المعارف الأصولية على ماسيجىء تفصيله .

الثانى ، انّ الحكم بكون تلك المعارف نظريّة بالنّسبة إلى جميع المكلّفين ممنوع لجواز أنْ يكون بعضهم بحيث يحصل له جميع تلك المعارف أو بعضها بالبديهة لابالدّليل كالنّبىّ **والأئمة المعصومين** — عليه وعليهم السّلام — ويؤيد ذلك ما نقل عن **الغزالى والرّازى** انّ وجود الواجب بديهىّ لايحتاج الى نظر . وماقال **بعض المحققين** فى ردّه من أنّ دعوى البديهة بالنّسبة إلى جميع الأشخاص فى محلّ المنع ، ولانْ سُلّم فلاريب فى أنّ ساير صفاته تعالىٰ نظريّة لايجدى بطايل من وجوده كما لايخفىٰ . وغاية التوجيه أن يقال : المراد من المكلّفين أوساطهم الذين يحتاجون فى تلك المعارف إلى النّظر على قياس استثناء المؤيّدين من عندالله بالنّفوس القدسيّة من بيان الحاجة إلى المنطق فى كتبه ، لكن لوقال : « بالتحقيق لابالتقليد » لكان أحسن . اذ الظّاهر انّ حصول المعارف الأصولية بالبديهة كافٍ فى الايمان بالطريق الاولى على مايخفىٰ .

الثالث ، ان **النّبى (ص) والائمّة** — عليهم السّلام — كانوا يكتفون من العوامّ بالاقرار باللّسان والانقياد لأحكام الشّرع ويقرّرونهم على الايمان بمجرّد ذلك من غير

استفسار عن النّظر والاستدلال ، بل مع العلم بعدم حصولها لهم ، و لوكانت المعارف بالدّليل واجبة لـما جازت ذلك .

٣ واجيب بانّهم كانوا عالمين بانّهم يعرفون الأدلّة كما قال الأعرابى: «البَعْرَةُ تدلّ عَلَى البَعيرِ و أثَرُ الأقدَامِ عَلَى المَسِيْرِ فَسَمَاءٌ ذَاتُ أبراجٍ وَ أرْضٌ ذاتُ فجاجٍ أما يدُلّانِ عَلَى الصّانِـعِ الْخَبِيرِ» . غاية ما فى الباب أنّه لم يكن العلم التّفصيلى

٦ بأحوال الادلّة ، وذلك غير قادح فى المعرفة الواجبة على الأعيان كما عرفت .

وفى تلك الادلّة أبحاث اُخر لايليق ايرادها فى هذا المختصر .

فَـلابُدَّ مِنْ ذِكْرِ ما لا يُمْكِنُ ، أى لايصحّ ولايجوز شرعاً **جَهْلُهُ عَلى**

٩ **أحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ** وهو الأصول المذكورة وادلّتها . **وَمَنْ جَهِلَ شَيْئاً مِنْهُ** عطف على قوله «لايمكن» أى لابدّ من ذكر الأصول وادلّتها الّتى من جهل شيئاً منها **خَرَجَ عَن رِبْقَةِ المؤْمِنِينَ** . «الرِّبْقَة» فى اللغة الحبل الّذى يربط به البهم . والمراد

١٢ هٰهنا هو الايمان على سبيل الاستعارة المصرّحة تشبيهاً له بذلك الحبل لكونه جامعاً للمؤمنين حافظاً لهم عن الضّلال كالحبل للبهم . ويحتمل أن يكون لفظ «المؤمنين» استعارة بالكناية عن البهم و«الرّبقة» استعارة تخييلة ، وعلى التقديرين يكون ترشيحاً .

١٥ والظاهر أنّ المقصود من هذا الكلام هو الاشارة إلى وجه إلحاق الباب الحادى عشر بمختصر المصباح ، و« الفاء » للتفريع على ماسبق . وحاصله أنّه لـما ثبت وجوب معرفة الاصول المذكورة بالدّليل ثبت أنّه لابدّ من إيراد تلك الأصول مع أدلّتها حتى يحصل

١٨ معرفتها ، لاستلزام جهلها الخروج عن ربقة المؤمنين . فوجب الحاق هذا الباب بذلك الكتاب حتى يكون مشتملاً على ما يتوقّف عليه الانتفاع بأصله من العبادات ، فعلى هذا قوله «مالايمكن . . . » من قبيل وضع المظهر موضع المضمر، للتّنبيه على وجه التفرّع مع

٢١ المبالغة وزيادة التّمكين . ويؤيّده اختيار ظاهر مشتمل على ماهو تكرار لـما سبق بحسب المعنى مع التعبير عن عدم الصّحة بعدم الامكان . و إنّما خصّ وجوبها هنا بالمسلمين مع انّها واجبة على جميع المكلّفين كما صرّح به سابقاً ، تعريضاً على المخالفين بانّهم مع كونهم

مسلمين خوارج عن ربقة المؤمنين ودواخل فى نارجهنّم خالدين .

ولهذا قال : **واستَحقَّ العِقابَ الدّائِمَ .**

وتفصيل الكلام فى المقام أنّهم اختلفوا فى أن الايمان عين الاسلام اوغيره ؛ فعند بعضهم هوعينه وعندالمحقّقين غيره واخصّ منه ، إذ الاسلام هوتصديق النّبى (ص) فيما علم مجيئه بهضرورة بالقلب واللّسان . والايمان هوهنا التصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدّليل وهوالمختار عند **المصنّف** .

أمّا القول بأنّ من لم يحصل لهالمعارف الأصولية بالدليل مخلّد فى النّار ومستحقّ للعقاب الدّائم فلظواهر النّصوص الدالّة على ذلك ، مثل حديث : « سَتَفتَرِقُ أُمَّتِي عَلَىٰ ثَلاثَةٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إلّا وَاحِدَةً » وحديث : « مَثَلُ أهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِيْنَةِ نُوح » كما هو المشهور .

أمّاالقول بأنّه خارج عن الايمان فلاتّفاق الفرقة النّاجية على انّ المؤمن بالمعنى الأخصّ لايكون مخلّداً فى النّار ، ولايخفى ان هذه الادلّة ظنّيّات لاتفيداليقين بالمطلوب .

واستدلّ بعض الشّارحين على المدّعى الثّانى بأنّ الايمان هوالتّصديق القلبى واللّسانى بكلّ ماجاء به النّبىّ وعلم مجيئه به بطريق تواترىّ ، والجاهل بالأصول الخمس ليس مصدّقاً بذلك ، وعلى الأوّل بانّ استحقاق الثّواب موقوف على الايمان ، وقد ثبت انّه غيرمؤمن فلايكون مستحقّاً للثّواب ، وكلّ من لايستحقّ الثّواب يستحقّ العقاب الدايم ، ضرورة أنّ المكلف لايخلوا عن أحد الاستحقاقين قطعاً .

وفى كلا الدّليلين نظر :

أمّا فى الأوّل فلانّ ثبوت التّواتر فى جميع الأصول الخمس ممنوع .

وأمّا فى الثّانى فلانّا وإنْ سلّمنا انّ الجاهل بتلك الأصول ليس مؤمنا وانّ استحقاق الثّواب موقوف على الايمان ، لكن لانسلّم انّ المكلّف لايخلوا عن أحد الاستحقاقين دائماً بل لايخلو عن أحدهما فى الجملة ، وحينئذٍ لايلزم من انتفاء استحقاق الثّواب استحقاق العقاب الدّايم بل استحقاقه فى الجملة على مالا يخفى[1] .

وَقَدْ رَتَّبْتُ هَـٰذَا الْبَابَ، «الواو» إمّا للعطف على ما يتضمنّه الكلام السّابق أي فالحقت الباب الحادي عشر لمختصر المصباح وقد رتّبته **عَلىٰ** سبعة **فُصُولٍ** . وإمّا للحاليّة الاستيناف .

و «التّرتيب» في اللغة جعل كل شيء في مرتبته، و في الاصطلاح جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلىٰ بعض بالتقديم والتأخير . والمتبادر هو المعنى الاصطلاحي، لكنْ لاشتمال المعنى اللّغوي على المدح يستدعي حمل الترتيب عليه . وعلى التقديرين لابدّ من اعتبار تضمين أو تقدير في الكلام حتى يصحّ التعدية بـ «علىٰ» كما هو مشهور بين **المحصّلين** . وحمل الترتيب على معنى آخر غير مشهور كالتفريع وان كان مصحّحاً للتعدية بها لكنه لايخلو عن بعد كما لايخفىٰ .

واسم الاشارة إشارة الى المرتّب الحاضر في الذّهن على التحقيق سواء كان الباب عبارة عن الألفاظ المخصوصة الدّالّة على المعاني المخصوصة على ما هو المختار من المعاني المشهور . في اسماء الكتب واجزائها، أو غيرها . وذلك للتنبيه على كمال وضوح ذلك المرتّب حتى كانّه محسوس مبصر . وصيغة المضيّ محمولة على ظاهرها ان اُريد التّرتيب الذّهني، وعلى التجوّز إنْ اُريد التّرتيب الخارجي ، اللهم الا ان تكون الدّيباجة الحاقيّة .

ثمّ وجه التّرتيب على الفصول السّبعة انّ الأولىٰ تقديم إثبات الذّات على إثبات الصّفات والأفعال ، وتقديم الصّفات على الأفعال ، وتقديم الصّفات الثّبوتيّة على السّلبيّة ، وتقديم الأفعال العامّة الثابتة في النشأتين اعني أحكام العدل على الخاصّة بإحديٰهما أعني أحكام النبوّة والإمامة والمعاد، وتقديم الاوّلين على الثّالثة ، وتقديم الأولى على الثانية، كلّ ذلك للتقدّم بالذّات أو بالشّرف او بالزّمان، كما لايخفىٰ على من تأمّل وألقى السّمع وهو شهيد .

الفَصلُ الأَوَّلُ

من الفصول السبعة

فِي
إثْبَاتِ وَاجِبِ الوُجُودِ

٣

أى فى بيان ثبوت ماصدق عليه مفهوم الواجب الوجود، بمعنى ان ماصدق عليه هذا المفهوم موجود فى الخارج، ولايخفى ان هذا التصديق موقوف على معرفة مفهوم الواجب ٦
الوجود لكونه ظرفاً له، ومفهوم الممكن الوجود معتبر فى مقدمات دليله، وهما إنما يتضحان غاية الاتضاح بعد معرفة مقابلها اعنى مفهوم الممتنع الوجود ، إذ الأشياء إنما تعرف
بأضداد ها ، فلذا بين **المصنف** المفهومات الثلاثة قبل الشروع فى المقصود . فقال : ٩
فَنَقُولُ : كُلُّ مَعْقُولٍ وهو فى الاصطلاح المشهور ماحصل صورته فى ذات العقل ، ويقابله المحسوس والمخيل والموهوم ، وقد يطلق ويراد به مايقابل المحسوس
بإحدى الحواس الظاهرة ، وقد يطلق ويراد به المعلوم مطلقاً وهوماحصل صورته عند ١٢
الذات المجردة وهو المراد هيهنا ، وتفسيره بالصورة الحاصلة فى العقل كما وقع فى بعض الشروح ليس على ماينبغى. ولايخفى ان لفظة «كل» هيهنا لم تقع موقعها لانها لاحاطة
الافراد والتقسيم إنما يكون للمفهوم ، اللهم إلا أن يقال ذكرها للتنبيه على كون التقسيم ١٥
حاصراً ، كما انها قد يذكر فى التعريفات للتنبيه على كونها جامعة اومانعة . فلوقال : «المفهوم
إمَّا أن يكون واجِبَ الوُجُودِ فِي الخَارِجِ لِذَاتِهِ ، وَإمَّا أن يكون مُمْكِنَ الوُجُودِ

فى الخارج لِذَاتِهِ ، وإمّا ان يكون مُمْتَنِعَ الوُجُودِ فى الخارج لِذَاتِهِ » لكان أظهر وأولى ، كما لايخفى .

٣ و انّما قيّد الوجود بقوله « فى الخارج » مع انّ المتبادر من الوجود هو الوجود الخارجى ، تنبيهاً على انّ المقصود هٰهنا تقسيم المعقول بالقياس إلى الوجود الخارجى إلى الأقسام الثلاثة ، وإلّا فالوجوب والامكان والامتناع كيفيّات لنسبة المحمولات الى

٦ الموضوعات ، سواء كان المحمول نفس الوجود الخارجى أوغيره من المفهومات .

ثم المشهور فى تفصيل هذا التقسيم انّ المفهوم إنْ كان ذاته مقتضياً للوجود فهو الواجب لذاته ، وانْ كان ذاته مقتضياً للعدم فهو الممتنع لذاته ، و إنْ لم يكن ذاته مقتضياً

٩ لشىء منها فهو الممكن لذاته

وفيه بحثان :

الأوّل ، انّ هذا التّقسيم لايتمّ على مذهب **الحكماء** من انّ وجود الواجب عينه

١٢ وهو المختار عند أهل الحق من **الفرقة الناجية** ضرورة انّ الاقتضاء يقتضى المغايرة بين المقتضى والمقتضىٰ ، فالواجب على رأيهم يخرج عن قسم الواجب لذاته ويدخل فى قسم الممكن لذاته .

١٥ و قد يجاب عنه بأنّ هذا التّقسيم للشّىء بالقياس الى الوجود والعدم ، وذلك لايتصوّر إلّا فيما له وجود أوعدم مغاير لذاته فالواجب على رأيهم خارج عن المَقْسَم . وأمّا الواجب بمعنى مايكون ذاته مقتضياً لوجوده فهو داخل فى المَقْسَم فى بادى الرأى

١٨ وان لم يكن متحقّقاً فى نفس الأمر ، بل التحقيق يقتضى امتناعه . والتقسيم المذكور انما هو بحسب الاحتمال العقلى لابحسب نفس الأمر .

و يرد عليه انّه لايخفىٰ على المنصف انّ الغرض من هذا التّقسيم تحصيل مفهوم

٢١ الواجب لذاته المتفرّع عليه إثباته وخواصّه ، واذا كان الواجب خارجاً عن المقسم يكون التّقسيم بالحقيقة لغير الواجب ويكون الواجب المذكور ممتنعاً ، فكيف يثبت وكيف يتفرّع عليه خواصّه ؟

ويمكن توجيه الجواب بأن حاصله انّ التّقسيم المذكور مبنىّ على ما يبدو فى بادى الرأى من أنّ الموجود سواءكان واجبا اوممكنا ماكان وجوده زايداً على ذاته ثم يحقّق فى ثانى الحال أنّ الواجب الّذى ثبت وجوده بالبرهان وفرّع عليه خواصّه وجوده عين ذاته، وماكان وجوده مقتضى ذاته ممتنع الوجود فى الخارج ، فكأنّهم تسامحوا فى أوّل الأمر إلى أن تبيّن حقيقة الحال فى المآل ، وأمثال ذلك كثيرة فى كلام **الحكماء** كما لايخفىٰ على من تتبّع كلامهم .

وربّما يجاب عن اصل السؤال بأنّ المراد من اقتضاء الّذات للوجود اقتضاؤه لحمل الوجود المطلق عليه مواطاةً أواشتقاقا، وكذا المراد من اقتضاء الذات للعدم اقتضاؤه لحمل العدم المطلق عليه كذلك .

وأورد عليه انّه يلزم علىٰ هذا أنْ يكون الوجودات الخاصّة للممكنات واجبة لذواتها، ضرورة انّها تقتضى حمل الوجود المطلق عليها مواطاة .

أقول : فيه نظر. لانّ المراد من الإقتضاء التّامّ الضّرورىّ كما هوالمتبادر. ومن البيّن انّ تلك الوجودات الخاصّة لاتقتضى حمل الوجود المطلق عليها اقتضاء تامّا ضروريّا ،لانّ افتقارها الى عللها يستلزم افتقاره الى تلك العلل، فلا يكون اقتضاؤها له تامّا ضروريّا ، على أنّ أصل الاقتضاء أيضا فى معرض المنع فلا تغفل .

ويمكن أنْ يجاب من أصل الاشكال بانّ حاصل التّقسيم انّ الشيْ إمّا ان يكون موجوداً لاباقتضاء الغير وهو الواجب لذاته ، وإمّا أن يكون معدوما باقتضاء الغير وهو الممتنع لذاته . وإمّا ان يكون موجودا ومعدوما باقتضاء الغير وهوممكن لذاته على نحوما قالوا إنّ الجوهرقائم بذاته بمعنى أنّه غيرقائم بغيره . وعلى هذا لاغبارعليه، الا انه لايخلوا عن شوب تكلّف .

البحث الثانى فى انّ ذلك التّقسيم غيرحاصر، لجواز أنْ يكون الّذات مقتضيا للوجود والعدم معاً، فالاقسام اربعة لاثلاثة

وأجيب عنه بانّ هذا الاحتمال مضمحلّ بادنىٰ التفات من بديهة العقل ، ضرورة

انّ الشيء لوكان ذاته مقتضيا للوجود والعدم معاً يلزم اجتماع النّقيضين قطعاً، ومثل هذا الاحتمال لا يخرج التّقسيم عن كونه حصراً عقليّا يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرّد ملاحظة مفهومه .

أقول : فيه نظر، لانّ الحصر العقلىّ سواء كان بمعنى الحصر الدّاير بين النفى والاثبات، اوبمعنى مايجزم العقل بالانحصار بمجرّد ملاحظة مفهوم القسمة لابدّ أنْ يكون بديهيّا أوّليّا صرفا كما حقّق فى محلّه، ومن البيّن انّ مثل ذلك الاحتمال يخرجه عن هذا لانّ بطلانه موقوف على استدلال اوبيّنة كما لايخفىٰ . نعم ، يمكن أنْ يجاب بأنّ هذه القسمة لايلزم ان يكون عقليّة بل يجوز أن يكون قطعيّة اوإستقرائيّة، والاحتمال المذكور لايخرجها عن ذلك .

ولقائل أن يقول : هذه القسمة ليست بحسب نفس الأمر وإلّا لخرج عن المقسم الممتنع لذاته ، ضرورة انّه غير متحقّق فى نفس الأمر، بل إنّما هى بحسب الاحتمال العقلى فى بادى الرأى ، وحينئذٍ الاحتمال المذكور يخرجها عن الحصرمطلقا ، إلا ان يقال تلك القسمة إنّما باعتبار الوجود الخارجي والعدم الخارجى، ولاشكّ انّ الممتنع الوجود فى الخارج وإن لم يكن متحقّقا فى الخارج لكنّه متحقّق فى نفس الأمر، فلواعتبرت القسمة بحسب نفس الأمر يخرج الممتنع لذاته بخلاف الاحتمال المذكور . نعم لواعتبرت القسمة بالقياس الى الوجود المطلق والعدم المطلق كما يدلّ عليه تمثيلهم للممتنع لذاته باجتماع النّقيضين وشريك البارى لايستقيم الحصر مطلقا .

ثمّ نقول لايبعدان يقال ليس المراد من اقتضاء الذّات للوجود اقتضائها له فقط. وكذا ليس المراد من اقتضاء الذات للعدم اقتضائها له فقط، فالاحتمال المذكور مندرج فى قسمي الواجب والممتنع . نعم ، يلزم احتمال التّداخل بين الأقسام فى بادى النّظر وهذا لايقدح فى الحصر العقلى الّذى هو منع الخلوّ بل فى منع الجمع ، و إنّما القادح فيه احتمال الواسطة فلا اشكال .

واعلم انّ قوله «ذاته» فى القسم الأوّل للاحتراز عن الواجب لغيره وهو الممكن

الوجود، وفی القسم الثالث للاحتراز عن الممتنع لغیره وهو الممکن المعدوم، وأمّا فی القسم الثانی فلبیان الواقع رعایة لموافقه قسمیه لما تحقّق من انه لاامکان بالغیر.

ثم اعلم انهم اختلفوا فی علّة احتیاج الممکن الی المؤثّر فذهب **الحکماء** الی انها الامکان وحده و**بعض المتکلّمین** إلی انها الحدوث وحده و بعضهم الی انها الامکان مع الحدوث شطراً، وبعضهم الی انها الامکان مع الحدوث شرطا. ومن هیهنا تری **الحکماء** یستدلّون علی ثبوت الواجب المؤثر فی العالم بإمکان الأثر، وتری **المتکلّمین** یستدلّون علی ذلک بحدوث الأمر إمّا بحدوث الجوهر أو بامکانها مع الحدوث کما هو طریقة **الخلیل** — علیه السّلام — حیث قال: «لا أُحِبُّ الآفِلِینَ» وإمّا بحدوث الأعراض أو إمکانها معه کما هو طریقة **الکلیم** حیث قال: «رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی» علی ماقیل. والأثر علی کلّ تقدیر إمّا آفاقیّ أو أنفسی، کما أشیر الیه فی قوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». فطریقة **الخلیل** آفاقیّة، وطریقة **الکلیم** جامعة لقسمین، وقول **امیرالمؤمنین** — علیه السّلام — : «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» اشارة الی الطریقة النفسیة الانفسیة کما لایخفی.

ولما کان الحق المختار عند **المحققّین** مذهب **الحکماء** اختاره **المصنّف** و استدلّ بالإمکان علی ثبوت الواجب فلذا قال:

وَلا شَکَّ فِی أنَّ هَیٰهُنَا، أی فی الخارج **مَوْجُوداً**، یعنی انّ ثبوت موجود مّا فی الخارج بدیهیّ أوّلیّ لایشکّ فیه عاقل ولاینازعه **إلاالسّوفسطائیة** الّذین لااعتداء بهم. ومن البیّن انّ الموجود فی الخارج منحصر فی الواجب الوجود لذاته والممکن الوجود لذاته، ضرورة انّ الموجود لایمکن أن یکون ممتنع الوجود لذاته، **فَإنْ کَانَ** ذلک الموجود **وَاجِباً لِذَاتِهِ فَالْمَطْلُوبُ** وهو ثبوت واجب الوجود لذاته ثابت **وَإنْ کَانَ** ذلک الموجود **مُمْکِناً افْتَقَرَ** فی وجوده الخارجی **إلیٰ مُوجِدٍ** موجود **یُوْجِدُهُ** ای یوجد هذا الموجود ذلک الموجود الممکن **بِالضَّرُورة** یعنی ان افتقار الممکن الی علّة موجدة له بدیهیّ لایفتقر الی دلیل. وذلک لأنّ الحکم بإنّ أحد المتساوین لایترجّح علی الآخر من

غيرمرجّح ضروريّ يجزم به البُلْه والصِّبيان، بل هومذكور فى طبايع البهايم. وإنّما قيّدنا الموجِد بالموجود إذ لوجازكونه معدوماً لم يلزم التّسلسل الّذى هو فى الامور الموجودة، بل
٣ لم يلزم دورولاتسلسل اصلاً، لجواز ان يكون الموجد المعدوم ممتنعا لذاته لاواجبا ولاممكنا حتى يلزم إمّا ثبوت المطلوب وإمّا الدّور أوالتسلسل فَإِنْ كَانَ ذلكَ الْمُوجِدُ الموجود وَاجِباً لِذَاتِهِ فَالْمَطْلُوب ثَابِتٌ أيضاً وَإنْ كَانَ مُمْكِناً افْتَقَرَ إلى مُوجِدٍ
٦ موجود آخراى مغاير للموجود الاول .

فَإِنْ كَانَ ذلكَ الموجد الثانى هو الممكن **الْأَوَّلُ دَارَ**، أى لـزم الدّور — من قبيل نسبة الفعل الى المصدر — وهو توقّف الشّىء على مايتوقّف عليه بمرتبة او بمراتب،
٩ **وَإنْ كَانَ مُمْكِناً** آخرغيرالممكن الاول **تَسَلْسَلَ**، اى لزم التّسلسل على تقدير عدم الإنتهاء إلىٰ الواجب لذاته وعدم العود اصلا، وهوترتّب أمور غير متناهية إمّا وضعا كما فى عدم تناهى الأبعاد ، وإمّا عقلا بطريق التّصاعد من المعلول إلى العلّة وهوالتّسلسل من
١٢ جانب العلّة كما فيما نحن فيه، اوبطريق التّنازل من العلّة إلى المعلول وهوالتّسلسل من جانب المعلول ، هذا على رأى **الحكماء**، وأمّا على رأى **المتكلمين** فهو وجود امور غير متناهية سواء كانت مترتّبةً أولاعلى ماسيجىء تحقيقه. وكان عليه ان يقول بعد الترديد الثّانى فإمّا
١٥ أنْ ينتهى الى الواجب لذاته اويعود فى مرتبة من المراتب الى ماسبق اويذهب الى غير النهاية، فان كان الاول فالمطلوب ، وان كان الثّانى دار، وان كان الثّالث تسلسل .

وهيهنا بحث من وجوه :

١٨ الأوّل، انّ الممكن عندالتحقيق مالايكون ذاته مقتضيا للوجود ولاالعدم اقتضائا تامّا ضروريّا، وحينئذٍ يجوز ان يكون ذاته مقتضيا لاحدهما بشرط عدمىّ، فلايقتضى موجدا مغايرا حتى يلزم الدّور أوالتّسلسل اوالإنتهاء إلى الواجب لذاته .

٢١ الثّانى، انّ الممكن يجوز أنْ يكون أحد الطّرفين راجحا لـذاته رجحانا غير واصل الى حدّ الوجوب، ويقع ذلكَ الطّرف الرّاجح بهذا الرّجحان الذاتى من غيرحاجة الى مرجّح مغاير، لانه لايلزم من ترجّح أحدالمتساويين من غيرمرجّح بل يترجّح، الرّاجح

ولافساد فيه . فعلى هذا ايضا لاحاجة للممكن الموجود إلى موجد مغاير فلا يلزم شيء من الأمور الثلاثة. وقد تصدّى **المحقّقون** لابطال هذا الاحتمال، لكن ماذكروه من المقال لايخلو عن ضعف واشكال ، فلم نتعرّض له مخافة الإطناب والاملال . ٣

الثّالث ، أنّا لوسلّمنا انّ الممكن يحتاج إلىٰ موجد مغاير له فلانسلّم أنّه يحتاج إلى موجد موجود ، لجواز ان يكون وجوده لازما لماهيّة ممكن آخر ومترتبا عليها من حيث هي هي من غير أن يكون لوجودها مدخل فيه ، وما اتّفقوا عليه من «أنّ الشّيء مالم يوجَد لم يوجِد» ممنوع و إن ادّعوا البداهة فيه ، لجواز ان يقتضى ذات الشيء من حيث هى هى وجود ممكن كما يقول **المتكلّمون** فى الواجب لذاته من أنّ وجوده زايد على ذاته ، وذاته من حيث هى هى تقتضى وجوده اقتضاءا تامّا ضروريّا ، والفرق بين اقتضاء الذّات وجودها واقتضائها وجود غيرها بأن الثّانى فرع وجودها بخلاف الأوّل تحكّم بحت لابدّ له من دليل ولا يخفى انّ هذه المنوع الثلاثة واردة على جميع براهين إثبات الواجب لذاته ، فإثباته بالدليل العقلى أمرمشكل جدّا كما اشار اليه **بعض العارفين** . ١٢

الرابع ، انّ اللّازم على تقدير انتفاء الواجب احد الأمور الثلاثة توقّف الشيء على نفسه اوالدّور أوالتسلسل . فالأولىٰ عدم الإقتصار على الأخيرين، إلّا أنْ يقال ترك ذلك الإحتمال لظهور فساده ، حتى انّ فساد الدّور مبيّن بفساد تقدّم الشيء على نفسه كما سيجيء **وَهُوَ بَاطِل**" الظّاهر انّ الضمير راجع الى التّسلسل وكان التّصريح بدعوى البطلان فى التّسلسل وترك التّصريح بها فى الدّور مع انّه لابدّ من دعوى البطلان فيهما معا حتى يتمّ الدّليل اشارة الى أنّ بطلان الدّور بديهىّ لايحتاج الى بيان كما ذهب اليه **الرّازى** ، واختاره **المحقق الطوسى** ، حتّى كأنّه لاحاجة فيه إلى دعوى البطلان أيضا بخلاف التّسلسل . ١٨

ويؤيّد تلك الإشارة ماوقع فى بعض النّسخ من قوله بعد هذا الكلام « لان جميع آحاد تلك السلسلة . . . » بدون الواو على ان يكون دليلا على بطلان التّسلسل ، أواشارة الى ان بطلان التّسلسل يستلزم بطلان الدّور لاستلزام الدّور التّسلسل على ماقيل . ويحتمل أنْ يكون الضمير راجعا الى كلّ واحد من الدّور والتّسلسل ، أوالى أحدهما باعتبار انّ ٢١

اللّازم فى الحقيقة أحد الأمرين لا كلاهما ، ومن البيّن انّ إبطال أحد الأمرين يستلزم إبطال كلّ واحد منهما ، ضرورة أنّ أحد «الأمرين أعمّ من كلّ واحد ، و إبطال الأعمّ يستلزم إبطال الاخصّ ؛ فكانّه قال : واللازم بجميع اقسامه باطل» فافهم .

أمّا وجه بطلان الدور والتنبيه عليه فهوأنْ يقال إذا توقّف اعلى ب بمرتبة أو بمراتب ، وتوقّف ب على ا بمرتبة أوبمراتب ، يلزم تقدّم كلّ منهما على نفسه بمراتب ، و تأخّر كلّ منهما عن نفسه بمراتب ، وكلاهما ضرورىّ البطلان لاستلزامهما اجتماع النقيضين وارتفاعهما معا . ولمّا جعل هذا الوجه تنبيها على بطلان الدّور لادليلا عليه ، اندفع ما أوردوا عليه من الإعتراضات والشّبه ، اذ المناقشة فى التنبيهات ممالايجدى كثير نفع .

وأمّا وجه بطلان التّسلسل والدّليل عليه فكثير. أقويٰها وأشملها برهان التّطبيق الّذى هوالعمدة فى إبطال التّسلسل لجريانه فى كلّ مايدّعى عدم تناهيه. وتقريره انّه لوتسلسلت أمور إلى غير النّهاية فحصلت هناك جملتان : إحديٰهما مجموع تلك الأمور الغير المتناهية بحيث لايشذّ عنها شيء والأخرىٰ ماسوى قدرمتناه من تلك الجملة من جانب المبدأ ، فينطبق الجملتين من مبدأيهما بان تفرض الأوّل من الثّانية بازاء الأوّل من الأولىٰ والثانى بازاء الثانى ، وهلمّ جرّاً . فان كان بازاء كلّ جزء من الأولىٰ جزء من الثانية يلزم تساوى الكلّ والجزء ، وإن لم يكن كذلك فقد وجد فى الأولىٰ جزء لايوجد بازائه جزء فى الثّانية ، وهذا يستلزم تناهى الثانية ويلزم منه تناهى الأولىٰ لانّ زيادتها عليها بقدرمتناه هوالقدر المحذوف من الأولىٰ لتحصيل الثّانية ، والزّايد على المتناهى بقدرمتناه متناه بالضّرورة ، فيلزم انقطاع السلسلتين معاوقد فرضناهما غير متناهيين . وكلا اللّازمين محال قطعا فالملزوم مثله .

وهذا الدّليل على رأى **المتكلّمين** يجرى فى الأمورالغير المتناهية الموجودة مطلقا ، سواء كانت متعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكيّة ، أومجتمعة فيه سواء كانت بينها ترتب عقلىّ كالعلل والمعلولات ، أووضعى كالأبعاد ، أو لم يكن بينها ترتب أصلا كالنّفوس النّاطقة المفارقة : فعندهم لايشترط فى بطلان التّسلسل إلا الوجود .

وأمّا على رأى **الحكماء** فلا يجرى إلّا فى الأمور المترتّبة المجتمعة فى الوجود فيشرط

عندهم فى بطلان التّسلسل التّرتّب والإجتماع فى الوجود أيضا ، فلهذا قالوا بقدم تناهى الحركات الفلكيّة ، والحوادث اليوميّة ، والنفوس النّاطقة .

وقد أورد على الفريقين انّ الدّليل جارٍ فى مراتب الأعداد ، فيلزم تناهيها مع انّها غير متناهية اتّفاقاً وبديهة. وأجيب عنه بأنّ التطبيق انّما يجرى فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهميّ محض ، فإنّه ينقطع بانقطاع التّوهّم . وحاصله أنّ التّطبيق فرع الوجود ولوذهناً ، وليس الموجود من الأعداد إلّا قدرا متناهيا . ومايقال من أنّها غير متناهية معناه أنّها لاتنتهى إلىٰ حدّ لايكون فوقه آخر فلا اشكال . وكذا الكلام فى معلومات الله تعالىٰ ومقدوراته سؤالا وجوابا . وردّ بأنّ مراتب العدد وان لم تكن بتفاصيلها موجودة فى الأذهان القاصرة ، لكنّها موجودة بتفاصيلها فى المبادى العالية ، وإلّا يلزم النّقص فى الواجب ، والحالة المنتظرة فى كلّها ، وكلاهما محال عندهم. وأيضا انّ كلّ واحدة من تلك المراتب متّصفة بصفة ثبوتيّة فى نفس الأمر مثل كونها فوق مابعدها وتحت مافوقها ، فلابدّ أنْ تكون موجودة فى نفس الأمر ، ضرورة انّ ثبوت شىء لشىء فى نفس الأمر يستلزم ثبوت المثبت له فيها ، ولاخفاء فى انّ التّطبيق على الوجه المذكور لايتوقّف على الوجود فى الخارج ، بل يكفى فيه الوجود فى نفس الأمر سواء كان فى الخارج أوفى الذّهن . اللّهم الا انْ يقال انّ اكثر المتكلّمين لايقولون بالوجود الذّهنى .

أقول : فيه نظر ، أما أوّلا فلانّا لانسلّم انّه لولم يكن علم المبادى العالية محيطا بجميع مراتب العدد تفصيلا يلزم النّقص فى الواجب والحالة المنتظرة فى المبادى العالية لجواز أنْ يكون الإحاطة بجميعها تفصيلا ممتنعا وحينئذٍ لايلزم النّقص فى الواجب ، ولا الحالة المنتظرة فى تلك المبادى . ويؤيّد ذلك ماقيل انّ معنى عدم تناهى معلومات الله تعالى انّها لاتنتهى إلىٰ حدّ لايتصوّر فوقه آخر ، لابمعنى انّ مالا نهاية له داخل تحت علم الشّامل على انّ استلزام علم المبادى العالية للوجود الذهنى ممنوع .

وأمّا ثانيا فلانّ اتصاف جميع مراتب العدد بالصّفات الثّبوتيّة غير بيّن ولا مبيّن . ولوسلّم فيكفى فى ذلك كونها موجودة فى الذّهن إجمالا ، لانّ ثبوت شىء لشىء فى نفس

الأمرانّما يستلزم ثبوت المثبت له فى نفس الأمر مطلقا ، سواء كان فى الخارج أو فى الذّهن تفصيلا أواجمالا وثبوتها فى الذّهن إجمالا لايكفى فى التّطبيق على مايخفىٰ .

٣ وأمّا ثالثا فلانّ الاعتذار المذكور لـوتمّ لتمّ من جانب **اكثرالمتكلّمين** المنكرين للوجود الذّهنى مع انّ الإشكال مشترك الورود بين جميع **المتكلّمين والحكماء.**

ثمّ أورد على **الحكماء** انّ الدّليل جارٍ فى الحركات الفلكيّة والنّفوس النّاطقة

٦ البشريّة والحوادث اليوميّة مع أنّها غير متناهية عندهم .

فأجابوا عن الأوّل ، بأنّ مالا يجتمع فى الوجود معدوم قطعا فلا يجرى فيه التّطبيق كما فى مراتب العدد .

٩ وفيه انّه يكفى فى التّطبيق وجود الأجزاء فى الجملة ولو متعاقبة كما لايخفىٰ . ولهم فى التّفصّى عن الثّانى جواب يفضى ايراده إلى إطناب لايايق بشرح هذاالكتاب . وانت تعلم انّ خلاصته وهى اشتراط التّرتّب جارية فى دفع النّقض بمراتب العدد، اذلا ترتّب

١٢ فيها أيضا فلا تغفل .

واعلم انّه يتّجه على ذلك الدّليل انّا لانسلّم انه لولم يوجد بإزاء كـلّ جزء من الأُولىٰ جزء من الثّانية يلزم تناهى النّاقصة ، لجوازأنْ يكون إحدى الجملتين أنقص من

١٥ الأخرىٰ مع كون كلّ منهما غيرمتناهية لابدّ لنفى ذلك من دليل، ودعوى البداهة غيرمسموعة.

ثم أقول بعـد لزوم تناهى النّاقصة لاحاجة الى اثبات تناهى الزائدة بالمقدّمات المذكورة .لأنـّه إنّما يحتاج إلىٰ ذلك لوكانت الجملة الثّانية خارجة عن الأولىٰ ، وأما

١٨ اذاكانت داخلة فيها من جانب عدم التّناهى كما فيما نحن فيه فتناهى النّاقصة هوتناهى الزّايدة بعينه ، فلاحاجة إلىٰ ذلك على مالايخفىٰ .

لايقال : إذاكان الإجتماع فى الوجود شرطا فى بطلان التّسلسل عند **الحكماء** لم يتمّ

٢١ دعوى بطلانه فيما نحن فيه على رأيهم ، لجواز أنْ يكون الممكنات المتسلسلة متعاقبـة فى الوجود **لامجتمعة**، مع انّ هذا الدّليل واقع على رأيهم. لانّا نقول :اتّفق **الحكماء** على انّ علّة الحدوث علة البقاء وهوالحقّ المختار عند **المحقّقين**، وحينئذٍ لابد أنْ يكون تلك

الممكنات المتسلسلة مجتمعة فى الوجود قطعا. **وَلأنّ** عطف على مايفهم من فحوى الكلام كانّه قال واجب الوجود موجود لانّه لاشكّ فى انّ هٰهنا موجودا الخ، ولأنّ جميع آحاد تلك السّلسلة الخ. وإنّما أورد دليلين على ثبوت الواجب الوجود لذاته تنبيها على ان ادلّة إثبات الواجب على قسمين: أحدهما مايتوقّف على إبطال الدّور، وثانيهما مالا يتوقّف على ذلك بل يدلّ على ثبوت الواجب اوّلا ثم ينتقل منه الى بطلان التسلسل كما سيرد عليك. وفى بعض النّسخ لانّ بدون الواو على ان يكون دليلا على بطلان التّسلسل. وفيه انّه يأبىٰ عنه قوله فى آخر الكلام «فيكون واجبا فهو المطلوب» كما لا يخفىٰ. **جَمِيعَ آحَادِ تِلْكَ السِّلْسِلَةِ الْجَامِعَةِ لِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ**، أى لولم يوجد واجب لذاته لكان كلّ موجود ممكنا مستندا إلىٰ ممكن آخر فيتحقّق هناك سلسلة مركّبة من ممكنات غير متناهية، فمجموع تلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات بحيث لايشذّ عنها شيء منها موجودة **مُمْكِنَةٌ**. أمّا كونها موجودة فلانّ أجزائها بأسرها موجوده قطعاً، ومايوجد جميع اجزائه فهو موجود ضرورة، وأمّا كونها ممكنة فلانّها موجودة محتاجة الىٰ كلّ واحد من الممكنات التّى هى أجزائها، والموجود المحتاج وخصوصا الى الممكن ممكن قطعا، كذا قالوا.

و يمكن أنْ يقال الكلام مبنىّ على فرض انتفاء الواجب لذاته فلابدّ أنْ يكون مجموع تلك السّلسلة ممكنة وإلّا لزم خلاف الفرض، ضرورة انّ الموجود منحصر فى الواجب لذاته والممكن.

وهٰهنا بحث من وجهين:

الأوّل: انّا لانسلّم انّ مجموع تلك السّلسلة موجود لانّ مايوجد جميع أجزائه انّما يكون موجودا اذا لم تكن عينيّة الأجزاء للكلّ مشروطة بشرط. وأمّا اذا كانت عينيّتها له مشروطة بشرط فلا يلزم من وجودها وجوده لجواز انتفاء ذلك الشّرط كما فى القضيّة و أجزائها الأربعة المشروطة عينيّتها لها بتعلّق الإيقاع أو الإنتزاع بالجزء الرّابع الّذى هوالوقوع اواللا وقوع.

وجوابه : انّ وجود الكلّ عين موجودات أجزائه مطلقا بالضّرورة فلا وجه لوجود الأجزاء بدون وجود الكلّ قطعا ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة . وأمّا حديث القضيّة وأجزائها فمردود بأنّ الجزء الرّابع منها هوالوقوع أواللاوقوع بشرط الإيقاع أو الانتزاع لاذات الوقوع أواللّا وقوع ، إلّا انّ الذّات والتّقييد لما أدّيا فى القضيّة بعبارة واحدة عدّ مجموعها جزئاً واحدا وجعل الأجزاء اربعة لاخمسة .

الثّانى ، انّ ذلك المجموع إنّما يكون موجودا إذا كانت أجزائها مجتمعة فى الوجود ، وأمّا اذا كانت متعاقبة فيه فلا نسلّم كون المجموع موجوداً ولاممكنا ، واجتماع الأجزاء فيما نحن فيه ممنوع لجواز أنْ لايكون علّة الحدوث علّة البقاء كما ذهب اليه بعضهم .

وجوابه : انّ المراد بوجود ذلك المجموع وإمكانه اعمّ من أنْ يكون موجودا بوجودات مجتمعة أو متعاقبة ، وأنْ يكون ممكنا باعتبار الوجودات المجتمعة او المتعاقبة . ويكفى هذا فى إثبات المرام إذ لاخفاء فى انّ الموجود المركّب يحتاج إلى المؤثّر باعتبار مجموع وجودات أجزائه ، سواء كانت مجتمعة أومتعاقبة . على أنّه يجوز أنْ يكون هذا الإستدلال على رأى **الحكماء** القائلين بأنّ علّة الحدوث علّة البقاء كما هوالحقّ . واذا كان مجموع آحاد تلك السّلسلة ممكنة .

فَتَشْتَرِكُ أى تشارك تلك الجميع مع كلّ واحد من آحادها . ويحتمل ان يكون الضّمير راجعا إلى مجموع الجميع والآحاد وحينئذٍ يكون الإشتراك على ظاهره أى يشترك جميع الآحاد . وكلّ واحد منها **فِى امْتِنَاعِ الْوُجُود بِذَاتِهَا** إذ لو كانت موجودة بذاتها لكانت واجبة لذاتها ، هذا خلف . ويتّجه على الملازمة بعض المنوع السّابقة فتذكر . **فَلاَ بُدَّ لَهَا مِنْ مُوجِدٍ** أى موجد موجود ليتفرّع عليه قوله « فيكون واجبا بالضّرورة» . وهذا مبنىّ على أنّ كلّ ممكن محتاج إلى موجد موجود . وقد عرفت ما فيه فلا تغفل . **خَارِجٍ عَنْهَا بِالضَّرُورَة** و ذلك لأنّ موجد المجموع لولم يكن خارجاً عنه لكان إمّا نفسه اوجزءاً منه ، وكلاهما باطل ، فتعيّن ان يكون خارجا عنه .

أمّا بطلان الأوّل ، فلانّ موجد الكلّ لوكان نفسه من حيث هوهويلزم أنْ يكون

واجبا لذاته، وقد ثبت انّه ممكن، هذا خلف، مع انّه مستلزم للمطلوب، ولوكان نفسه من حيث انّه موجود يلزم إمّا تقدم الشيء على نفسه وإماكون الشيء موجودا بوجودين فصاعدا. ضرورة تقدّم العلّة من حيث الوجود على المعلول بالوجود. وهذا توضيح ماقيل: ٣
« انّ العلّة التّامة للشيء لوكانت نفسه لكان واجبا لذاته لاممكنا ».

وأمّا بطلان الثّانى، فلان موجداً لكلّ موجد لكلّ جزء من اجزائه وإلّالم يكن موجدا للكلّ بل للبعض، فيلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعلله. ٦

وهٰهنا أبحاث:

الأوّل، انه إنْ أريد بالموجد الفاعل مطلقا فلانسلّم انّ موجدالكلّ موجد لكلّ جزء منه لجوازأنْ يكون الفاعل فى إيجاده محتاجا الى شيء لايستند إليه، وإن اُريد الفاعل ٩
المستقلّ فى التأثير بمعنى مالايستند المعلول إلّا إليه أو إلىٰ ماصدر عنه فلا نسلّم انّ الممكن لابدّ له من فاعل مستقلّ فى التّأثير بهذا المعنى.

أقول: يمكن أن يجاب عنه بأنّ المراد هو مطلق الفاعل كما هو الظّاهر. ولابدّ أنْ يكون ١٢
فاعل الكلّ فاعلا لكلّ جزء منه، بناء على انّ وجود الكلّ عين وجودات الأجزاء، فلولم يكن مفيد وجود الكلّ مفيداً لجميع وجودات الأجزاء لم يكن مفيداً لوجود الكلّ ضرورة انّ مفيد الشيء مفيد لما هو عينه، إلّا انّ فيه ما ستعرف عن قريب. ١٥

الثّانى، انّه إنْ أريد بكون موجد الكلّ موجداًلكلّ جزء منه بعينه، منعناه لجواز أنْ يكون موجد الكلّ مجموع موجدات الأجزاء لاموجداً لشيء منها اصلا، كما اذاكان موجد بعض الأجزاء غيرموجدا للبعض الآخركما فيما نحن فيه. وإنْ أريد انّ موجد الكلّ ١٨
إمّا عين موجد كلّ جزء منه أومشتمل عليه فلا نسلّم انّ موجد الكلّ لوكان جزئه يلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه، ولعلّة. لجوازأنْ يكون موجدالكلّ مجموع موجدات الأجزاء على سبيل التوزيع وهوهٰهنا ما قبل المعلول الآخير. ولامحذور فيه، لانّه لماكان ٢١
وجود الكلّ عين وجودات الأجزاء قطعا، ولافرق بين الكلّ والأجزاء إلّا باعتبار انّ ما لوحظ فى الثّانى بدفعات لوحظ فى الأوّل دفعة واحدة، كان موجدات الأجزاء

كافية فى وجود الكلّ ولاحاجة له إلى موجد آخر ضرورة .

وأمّا ماقيل انّ لكلّ واحد من تلك الأجزاء موجدا متقدّما على ما قبل المعلول الأخير ، فهوأولىٰ بأن يكون موجداً للكلّ . ففساده ظاهر ، لأنّ ماقبل المعلول الأخيرأولىٰ بان يكون موجداً للكلّ لانّه الموجد لجميع اجزائه توزيعا مع أنّه أكثر اشتمالا على علل الأجزاء ، وكذا الكلام فيما قبل المعلول الأخير ، وهكذا .

الثّالث : انّ ذلك الدّليل لوتمّ بجميع مقدّماته يلزم تعدّد الواجب بل عدم تناهيه ، لانّ المجموع المركّب من جميع الممكنات الموجودة والواجب موجود ممكن لابدّ له من موجد ، وموجده لايكون نفسه ولاجزئه لماذكر بعينه فلا بُدّ أنْ يكون خارجا ، والموجود الخارج عن جميع الممكنات والواجب واجب آخر وهكذا . وكذا الكلام فى المركّب من الواجب ومعلوله الأوّل كالعقل الأوّل ، فإنّ موجده ليس نفسه ولاجزئه ولاممكنا آخر ، فتعيّن أنْ يكون واجبا آخر ، وهكذا .

لايقال : امكان المركّبات المذكورة إنّما هوباعتبارأجزائها الممكنة ، وأمّا الأجزاء الواجبة فلا دخل لها فى إمكان تلك المركّبات ، فالممكن بالحقيقة هوتلك الأجزاء الممكنة وموجدها الأجزاء الواجبة فلا محذور ، بخلاف مانحن فيه ، فإنّ اجزاء السّلسلة المفروضة ممكنات صرفة .

لانّانقول . المركّب من حيث هو مركّب ممكن ، سواء كان مركّبا من الممكن أولا حتّىٰ انّ المركّب من الواجبين ممكن ، وكذا المركّب من الممتنعين ، إذ التّحقيق أنّ التّركيب مطلقا يستلزم الإمكان الذّاتى ولهذا حكموا بان البساطة من لوازم الوجوب الذاتى .

نعم ، يمكن أنْ يجاب بأنّ المركّب من الواجب والممكن و إن كان ممكنا لكن لايحتاج إلىٰ موجد يفيد الوجود لنفسه ، بل يكفيه مايفيد الوجود لجزئه الممكن ، بخلاف الممكن المركّب من الممكنات الصّرفة اذ لابدّ من موجد يفيد الوجود لنفسه بالضّرورة .

الرّابع : انّهم جعلوا هذا الدّليل من الأدلّة الغير المفتقرة الى ابطال الدّور والتّسلسل .

وما ذكر فيه من انّ موحد الكلّ لو كان جزئه يلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعلّه يتضمّن إبطال الدّور قطعا.

وأجيب عنه بانّه يكفى فى بطلان كون الجزء موجداً للكلّ لزوم كونه علّة لنفسه ، وأمّا لزوم كونه علة لعلله فانّما ذكر تبرّعا ، لالتوقّف المطلوب عليه . ۳

اقول : يمكن أنْ يجاب عنه بانّ المراد من عدم افتقار هذا الدّليل إلىٰ إبطال الدّور والتّسلسل عدم افتفاره على كلّ منهما على معنى رفع الإيجاب الكلّى لاعدم افتقاره إلىٰ ابطال شيء منهما على معنى السّلب الكلّى، إذ القسيم المقابل هو الدّليل المفتقر إلىٰ كلّ منهما. وأيضا يجوز أنْ يكون المراد ببطلان كون الجزء علّة لعلله بطلانه لامن حيث انه دور يستلزم تقدم الشىء على نفسه ، بل من حيث انّه يستلزم توارد العلّتين المستقلّتين على كلّ واحد من الأجزاء الغير المتناهية ، ضرورة انّ لكلّ واحدة من علله علّة مستقلّة أخرىٰ علىٰ ما فرض ، علىٰ أنّه فرق بين الدّور وكون الشىء علّة لعلله ولو بالاعتبار فليتامّل . ۶ ۹

و إذا كان موجد الجميع خارجا عنه **فَيَكُونُ وَاجِباً بِالضَّرُورَةِ** ، إذ الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته . ۱۲

واعترض عليه بانّه إنْ اُريد بتلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات بحيث لايشذ عنها ممكن اصلا فهى غير لازمة من الكلام السّابق ، وإنْ اُريد بها السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات المتسلسلة المذكورة فالموجود الخارج عنها لايلزم ان يكون واجبا لذاته بل يجوز أنْ يكون ممكنا آخر . ۱۵

وأجيب عنه بأنّا ننقل الكلام الى ذلك الممكن ، فيحصل هناك سلسلة أخرىٰ موجدها إمّا واجب لذاته أو ممكن آخر ، وننقل الكلام اليه وهكذا ، فإمّا أنْ ينتهى إلى الواجب لذاته أو يحصل هناك سلاسل غير متناهية ، فمجموع السّلسلة المشتملة على تلك السّلاسل الغير المتناهية جامعة لجميع الممكنات بحيث لايشذّ عنها ممكن أصلا والخارج عنها لابدّ أنْ يكون واجبا لذاته وهى المراد بتلك السّلسلة الجامعة لجميع تلك الممكنات، إذ الكلام بالأخرة ينجرّ اليه . ۱۸ ۲۱

أقول : لايلزم أن يكون تلك السّلسلة المشتملة على جميع تلك السّلاسل المترتّبة الغير المتناهية أيضا جامعة لجميع الممكنات بحيث لايشذّ عنها ممكن أصلا، لجواز ان يكون الخارج عنها ممكنا آخر أيضا، ولو نقل الكلام آخراً الى مجموع المركبات الموجودة الغير المتناهية بحيث لايشذّ عنها ممكن أصلا فلا يلزم أن يكون بين جميع أجزائها ترتّب لجواز أنْ يكون بعض أجزائها غير مستند إلى بعض آخر أصلاً، فلايكون هناك تسلسل باطل على رأي **الحكماء.**

ولايدلّ هذا الدليل على بطلان التّسلسل اصلا ، ولهذا اخذوا الترتّب بين أجزاء تلك السّلسلة ولم يردّدوا من أوّل الأمر في مجموع الممكنات الموجودة بحيث لايشذّ عنها ممكن آخر موجود. إلّا أنْ يقال انّما ننقل الكلام آخراً الى السّلسلة المشتملة على جميع السّلاسل المرتبة الغير المتناهية ، والموجود الخارج عنها وإنْ جاز ان يكون ممكنا آخر لكن لايجوز ان يكون الموجود الخارج عنها الموجد لها ممكنا آخر والّا لحصل هناك سلسلة أخرى غير متناهية فتكون داخلة في تلك السّلسلة المفروضة ضرورة، أنّها فرضت مشتملة على جميع السّلاسل المترتّبة الغير المتناهية ، فحينئذٍ لابدّ أنْ يكون موجد تلك السّلسلة المفروضة واجبا لذاته . لكن على هذا يكون المراد بقولهم «الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته » ، انّ الموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجد لها واجب لذاته بقرينة انّ الكلام في موجدها فلا اشكال .

نعم لو قالوا : «الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته أو مستلزم له» لكان أولى ، لجواز أنْ يكون موجد تلك السّلسلة ممكنا آخر مستنداً إلى الواجب ابتداء أو بواسطة او مركّبا من الواجب وممكن آخر أو ممكنا آخر مستنداً الى هذا المركّب كما لايخفى ، وهو المطلوب .

أورد عليه انّ ثبوت الواجب على تقدير عدم ثبوته يكون خلفا لانّها على تقدير نقيض المطلوب لامطلوبا ، كـانّه قيل عدم ثبوت الواجب يستلزم ثبوته فيكون محـالا ، ضرورة انّ ما كان مستلزما لنقيضه كان محالا فيكون ثبوت الواجب حقّا .

وأجيب عنه **بأنّ** الحـال كما ذكـر ، لكن الخلف اللّازم قد يكـون عين المطلوب

ولذلك يقال: هذا خلف، ومعذلك هو مطلوبنا.

أقول: ذلك الإشكال إنّما يتّجه لو قرّر الدّليل بطريق الخلف، ويمكن تقريره بطريق القياس الإستثنائى مع وضع المقدّم بأنْ يقال إذا كان هيٰهنا موجود فالواجب ثابت، ٣
لكن هيٰهنا موجود، فالواجب ثابت. أمّا وضع المقدّم فظاهر، وأمّا الملازمة فلانّه إذا كان هيٰهنا موجود يلزم إمّا كونه واجبا وإمّا استناده إليه بواسطة أو بغير واسطة، وإمّا الدّور او التّسلسل، وعلى كلّ تقدير يلزم ثبوت الواجب. أمّا على التقدير الأوّل فظاهر ٦
وأمّا على التّقديرين الأخيرين فلانّهما يستلزمان وجود سلسلة غير متناهية مشتملة على جميع الممكنات قطعاً، وتلك السّلسلة ممكن موجود لابدّ لها من موجد موجود خارج عنها وهو الواجب، فيلزم ثبوت الواجب على كلّ تقدير، وهو المطلوب. ٩

وعلى هذا الإشكال على انّه يمكن أنْ يقال المراد بقوله «هو المطلوب» انّه المطلوب الّذى فرض نقيضه باطلا فيكون المطلوب حقّا فتفطّن. هذا تقرير الكلام على تقدير كونه دليلا برأسه على ثبوت الواجب لذاته كما هو المطلوب، وامّا تقرير الكلام على تقدير كونه ١٢
دليلا على بطلان التّسلسل فبأن يقال التّسلسل الّلازم هيٰهنا باطل، لانّ كون الواجب لذاته موجداً لتلك السّلسلة يستلزم انقطاعها، قطعاً إذ الواجب الموجد لها ان لم يوجد بعض آحادها لم يكن موجداً لها، ضرورة انّ موجد الكلّ لابد أن يكون موجداً لبعض ١٥
أجزائه وإنْ كان موجداً لبعض آحادها فلابدّ أنْ ينقطع السّلسلة عنده وإلّا لزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد.

وأورد عليه انّ هذا إنّما يلزم إذا كان لكلّ واحد من آحاد السّلسلة علّة مستقلّة ١٨
فى تلك السّلسلة، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يلزم ذلك لجواز أنْ يكون موجد كلّ واحد من آحادها هو الواجب مع مافوقه من العلل، فلا يلزم بطلان التّسلسل مطلقا.

ويمكن أنْ يجاب منه بأنّ المفروض فى تلك السّلسلة أنْ يكون لكلّ واحد من ٢١
آحادها موجداً فيها، فلو كان الواجب موجداً لشيء منها يلزم توارد العلّتين الفاعلتين على معلول واحد، ولاشكّ انّه يستلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد،

إلّا انّ هذا الدّليل إنّما يدلّ على بطلان التّسلسل فى العلل الفاعليّة أوالمستقلّة دون العلل مطلقا ولامحذور فيه ، لانّه كما لايبطل التّسلسل فى المعلولات يجوز أنْ لايبطل التّسلسل فى العلل مطلقا بناء على انّ المقصود هيٰهنا ابطال التّسلسل فى الجملة . وأمّا ابطاله مطلقا فانّما هوبادلّة أخرىٰ .

وقد يجاب بأنّ المفروض فى السّلسلة المذكورة أنْ يكون لكلّ من واحدآحادها علّة مستقلّة فيها ، فعلىٰ هذا يلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد قطعا .

وفيه نظر ، لانّ العلّة المستقلّة لايجب أن تكون موجودة ، فلوكان الكلام السّابق فى العلّة المستقلّة للممكن لم يحصل هناك سلسلة فضلاً عن سلسلة غير متناهية موجودة ، فليتأمّل .

فان قلت ، الحكم ببطلان التّسلسل فيما سبق كان مقدّمة لدليل إثبات الواجب ، فلوكان قوله «لإنّ جميع آحاد تلك السّلسلة» الخ ، دليلا على هذه المقدّمة ومن مقدّماته إثبات الواجب حيث قال «فيكون واجباً بالضّرورة» يلزم الدّور و المصادرة على المطلوب .

قلت . يمكن تقرير هذا الدّليل بأنّ التّسلسل مستلزم لوجود سلسلة جامعة لجميع الممكنات ووجود تلك السلسلة مستلزم لوجود الواجب المؤثّر فيها ؛ ووجود الواجب المؤثّرفيها مستلزم لانقطاع السلسلة على ماعرفت بيانه ، فيكون وقوع التّسلسل مستلزما لانتفائه . ضرورة انّ المستلزم للمستلزم للشىء مستلزم لذلك الشىء ، وماكان وقوعه مستلزما لانتفائه له يكون باطلا قطعا . وعلىهذا لايستدعى قوله «فيكون واجبا بالضّرورة» أنْ يكون إثبات الواجب من مقدّمات دليل إبطال التسلسل حتّى يستلزم المصادرة على المطلوب . نعم لواكتفى فى موجد تلك السّلسله بكونه موجدا خارجا عنها ، ولم يتعرّض بكونه واجبا لكفىٰ إبطال التّسلسل وسلم عن توهّم الدّور . وهذا أيضا يؤيّد أنْ يكون قوله « ولأنّ » بالواوالعاطفة دليلا آخرعلى إثبات الواجب علىٰ وفق ما اشتهر فيما بينهم ، على ما لايخفىٰ .

أقول : يمكن أن يستدلّ على بطلان التّسلسل المذكور بأن يقال جميع آحاد تلك

السلسلة الجامعة ممكن موجود لابدّ له من موجد، وموجدها لايجوز أنْ يكون نفسها ولا جزئها لما بيّنا سابقا ولاخارجا عنها، وإلّالايلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد قطعا، فيكون التّسلسل المستلزم لوجود تلك السّلسلة الجامعة باطلا بالضّرورة . ٣

أويقال لايجوز أنْ يكون لتلك السّلسلة موجداً اصلا، والّالايلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد، سواء كان ذلك الموجد نفسها أوجزء منها أوخارجا عنها، لما تقرّر أن موجد الكلّ لابد ان يكون موجداً لكلّ جزء منه فيكون التّسلسل المستلزم لوجود ٦ تلك السّلسلة باطلا قطعا .

أويقال لوكان لتلك السّلسلة موجد سواء كان نفسها أوجزءً منها أوخارجا عنها يلزم انقطاعها قطعا ، لأنّ ذلك الموجد لابد أنْ يكون موجداً لكلّ جزء منها، فلا ٩ محالة يكون موجداً لبعض آحادها بحيث يلزم الإنقطاع عنده لما عرفت آنفاً .

و أيضا يمكن أنْ يستدلّ على ثبوت الواجب بأنّ مجموع الممكنات الموجودة معا أو فى الجملة ممكن موجود قطعا، فلابدّ من موجد. وذلك الموجد لايمكن أنْ يكون نفس ١٢ ذلك المجموع ولا اجزائه فلابدّ أنْ يكون خارجاً عنه، والموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته ،كما لايخفى[1].

الْفَصْلُ الثَّانى

من الفصول السبعة

فى

إثْبات صِفَاتِهِ الثُّبُوتِيَّة

٣

وَهِىَ صفات ثَمَانٍ: القدرة والعلم والحيٰوة والإرادة مع الكراهة والإدراك

٦ والسّرمديّة والكلام والصدق .

وقد زاد **صاحب التّجريد** على هذه الصّفات صفات ثبوتية أخرىٰ مثل : الجود والملك والحكمة والقيّوميّة ونحوها . والحقّ أنّه إن أريد أصول الصّفات الثبوتية فهى

٩ منحصرة فى القدرة والعلم والحيٰوة بحسب المفهوم . وأما الإرادة والكراهة والإدراك والصّدق فهى من فروع العلم وراجعة اليه ، والكلام من فروع القدرة وراجع اليها ، والسّرمديّة راجعة إلى الوجود ، وإنْ كان الكلّ بحسب الذّات راجعا إلى الذّات ومتّحدا

١٢ معه بالذّات . وإن أريد مطلق الصّفات سواء كانت أصولا أو فروعا فهى غير منحصرة فيما ذكره **المصنّف** بل فيما ذكره **صاحب التجريد** أيضا ، إلا ان يقال المقصود بيان الاصول وإنّما ذكر بعض الفروع لزيادة اعتنائه بشأنه لما فيه من الإختلاف فى الجُملة . فالمراد

١٥ من الصّفات الثّبوتيّة هيٰهنا الصّفات الثّبوتيّة الّتى لها زيادة اهتمام بشأنها ، كذا الكلام فى الصّفات السّلبيّة فليتأمّل

الصّفة **الأُولىٰ أنّهُ** تعالىٰ **قادِرٌ مُختارٌ** ، القدرة والإختيار لفظان مترادفان ومشتركان بين معنيين :

أحدهما كون الفاعل بحيث يصحّ منه الفعل والتّرك بمعنى انّه لايلزمه أحدهما إلا بشرط الإرادة ، ويقابله الإيجاب وهو كونه بحيث يلزمه أحد الطّرفين بلا اشتراط الإرادة . ٣

وثانيهما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، والمراد هٰهنا المعنى الأوّل لانّه المختلف فيه بين **المتكلمين** و**الحكماء** القائلين بالإيجاب. وأمّا كونه تعالىٰ مختارا بالمعنى الثّانى فمتّفق عليه بين الفريقين إلا انّ **الحكماء** ذهبوا الى أنّ المشيّة من لوازم ذاته من حيث هى هى يمتنع انفكاكها عنه ، فمقدّم الشّرطيّة الأولىٰ واجب الصّدق ومقدّم الثّانية واجب الكذب ، وكلتا الشّرطيّتين صادقتان فى حقّه تعالى ، فهذا المعنى لايُنافى الإيجاب ، ضرورة أن الفعل إذا كان لازما للمشيّة وهى لازمة للذّات من حيث هى هى كان الفعل لازما للذّات من حيث هى هى وهو الإيجاب ، بخلاف المعنى الأولىٰ فإنّه يقتضى أن لايكون الإرادة لازمة للذّات من حيث هى هى ، فلايكون فعل اللّازم للإرادة لازما للذّات من حيث هى هى فيكون منافيا للإيجاب قطعا . وبهذا التّحقيق اندفع ما توهّم أنّ المعنى الأوّل أيضا لاينافى الإيجاب لأنّ أحد الطّرفين لايلزم الذّات بدون الإرادة اتّفاقا ويلزمها مع الإرادة اتّفاقا فلا تغفل . ٦ ٩ ١٢ ١٥

وإنّما قدّم صفة القدرة علىٰ صفة العلم مع أنّ العلم أعمّ من القدرة لشمولها الممكنات والممتنعات واختصاص القدرة بالممكنات ، وتقديم الأعمّ أولىٰ كما لايخفى ، لإنّ القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين **الحكماء** و**المتكلّمين** بخلاف العلم ، اذ لم ينكره إلا شرذمة قليلة من قدماء **الحكماء** ففيها زيادة اهتمام يقتضى تقديمها . ١٨

وأمّا ما قيل من أنّ تقديم القدرة على العلم لكونها اصلا بالنّسبة اليه متضمّنة له فانّ القدرة مشتملة على الدّاعى وهو العلم بالمصلحة . وما قيل انّ تقديم القدرة لاستدعاء القدرة الصّنع ففيها مالايخفى ، **لانّ العَالَمَ** هو ماسوى الله من أجناس الموجودات كما يقال : «الإنسان عالم» و«الحيوان عالم» و«النّبات عالم» وربّما يطلق على الكلّ وهو المراد ٢١

هٰهنا ، أى جميع ما سوى الله من الموجودات **مُحْدَثٌ**، أى موجود مسبوق وجوده بعدمه سبقة زمانيّة. والمراد أنّ مجموع العالم محدث بجميع أجزائه خلافا **لجمهور الحكماء** فان من عدا **افلاطون وجالينوس** منهم ذهبوا إلى أنّ العالم قديم فى الجملة .

أمّا الفلكيّات فبموادّها وصورها الجسميّة والنوعيّة وأعراضها غير الحركات والأوضاع الشّخصيّة، وأمّا العنصريّات فبموادّها وصورها الجسميّة المطلقة بذواتها وصورها النّوعية إمّا بجنسها أوبنوعها . وأمّا الحدوث والقدم الذّاتيّان وهما الإحتياج فى الوجود إلى الغير وعدم الإحتياج فيه إليه فهو من مصطلحات الفلاسفة ولاخلاف فى كون العالم حادثا بهذا المعنى . والدّليل على كون العالم محدثا بجميع أجزائه أن العالم إمّا أجسام وإمّا أجزائها سواء كانت هيوليّات وصوراً أوجواهر فردة أوما فى حكمها من الخطوط والسّطوح الجوهريّة ، وإما أعراض قائمة بها، وكلّ واحد من اقسام الثّلاثة محدَث، فالعالم بجميع أجزائه محدث. أمّاحدوث القسمَين الأوّلين فظاهر، **لأنّ كلّ جِسْمٍ** فلكيّا كان أوعنصريّا وكذا أجزائه فأنّه **لا يَنْفَكُّ عَنِ الْحَوَادِثِ** ، أى كلّ جسم يُوجد فانه لاينفكّ عن شيء من الحوادث ، ولذا صحّ دخول «الفاء» فى خبر انّ على القول المختار، والحوادث جمع حادث وهو بمعنى المحدَث، كالكواهل جمع كاهل **أعْنِي الْحَرَكَةَ والسُّكُونَ** وذلك لأنّ الجسم وأجزائه لاينفكّ عن التحيّز، وما لاينفكّ عن التحيّز لاينفكّ عن الحركة والسّكون .

أمّا الصُّغرىٰ فلانّ كلّ واحد من الجسم وأجزائه جوهر وهو عبارة عمّا قام بذاته، ومعنى القيام بالذّات عند **المتكلّمين** هوالتحيّز بالذّات . وأمّا الكبرى فلأنّ التحيّز هو الكون فى الحيّز، وهو إن كان كونا اوّلا فى حيّز ان فهو حركة، وإن كان كونا ثانيا فى حيّز اوّل فهو سكون وهو المراد بقول بعضهم : «انّ الحركة كون الأوّل فى مكان ثان والسّكون كون ثان فى مكان أوّل» حيث أراد بالمكان الحيّز وإلّا فهو أخصّ من الحيّز ، لانه بعد موجود أوموهوم ينفذ فيه بعد الجسم ، والحيّز بعد يشغله شيء ممتدّا أوغير ممتد ، وهو المراد حتى يشتمل الجواهر الفردة وما فى حكمها . فمن قال المراد بالمكان بعد الجسم

فقد بعد عن المقصود وهيٰهنا بحث من وجهين :

أحدهما انّا لانسلّم أنّ كلّ واحد من أجزاء الجسم جوهر، لجواز تقوّم الجوهر بالعرض كالسّرير المركّب من القطع الخشبيّة والهيئة الإجتماعية على التّحقيق .

وجوابه أنّ الكلام هيٰهنا مبنى على ماهوالمشهور من امتناع تقوّم الجوهر بالعرض، ٣ على انّه اذا ثبت حدوث الأجزاء الجوهريّة ثبت حدوث الأجزاء لما سيجيء من انّ حدوث الجوهر يستلزم حدوث الأعراض قطعا .

وثانيهما ان حصر التحيّز فى الحركة والسكون ممنوع، لجواز أنْ يكون كونا أوّلا ٦ فى حيّز أوّل كما فى آن الحدوث فلا يكون حركة ولا سكونا .

وأجيب عنه بأنّ هذا المنع لايضرّ لما فيه من تسليم المدّعى على أنّ الكلام فيما ثبت وجوده من العالم وهى الأعيان الّتى تعدّدت فيه الأكوان وتجدّدت عليه الأعصار ٩ والأزمان .

أقول فيه نظر، لانّا إنّه إنّما يتمّ إذا أورد المنع المذكور علىٰ حصر التحيّز بالنّسبة إلى ذات المتحيّز مع قطع النّظر عن غيره فى الحركة والسّكون من حيث أنّه مقدّمة لدليل ١٢ حدوث العالم . وأمّا إذا أورد على حصره فيهما من حيث أنّه من المقدّمات الكلاميّة، فإنّ جمهور المتكلّمين حصروه فيهما فى بيان حصر مطلق التحيّز فى الأكوان الأربعة وهى الحركة والسّكون والإجتماع والإفتراق فهونافع موجّه، ولهذا قال بعضهم انّه ١٥ لاينحصر فى الأربعة لمكان القسم الخامس وهو الكون الأوّل ، وغيّروا تعريف السّكون إلى عدم الحركة حتى يشتمل الكون الأوّل . وعلى هذا لايقدح فى ذلك المنع تخصيص الكلام بالأعيان الّتى فيه يتعدّد الأكوان على أنّ تخصيص الكلام بتلك ١٨ الأعيان لايدفع ذلك المنع على تقدير ايراده على مقدّمة الدّليل أيضاً إذلا يثبت عدم انفكاك تلك الأعيان الحركة والسّكون فلا يتمّ التّقريب .

واعلم انّ المراد بأوّليّة الكون وثانويّته أعمّ من أن يكون بحسب ذاته او بحسب ٢١ الآن الّذى يقارنه ، فلا اشكال فى تعريف الحركة والسّكون سواء بنى الكلام على القول

بتجدّد الأكوان بحسب الآنات أولا، كما توهمّ بعضهم على ما لايخفى **وَهُمَا**، أى الحركة والسّكون **حَادِثَانِ لاستِدْعَائِهِمَا الْمَسْبُوقِيَّةِ بِالغَيْرِ** ضرورة انّ الحركة مسبوقة بالكون فى الحيّز الأوّل سبقاً زمانياً، والسّكون مسّبوق بالكون الأوّل فى هذا الحيّز كذلك، **وَمَالاَ يَنْفَكّ عَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَ مُحْدَثٌ بِالضَّرُورةِ**، ضرورة انّه لو كان قديماً يلزم قدم الحادث وهو محال قطعا.

وفيه بحث وهوان عدم انفكاك الشّىء عن الحادث عبارة عن كونه بحيث لايجرى عليه زمان إلّا ومعه حادث فيه، ويجوز ان يكون القديم بحيث لاينفكّ عن حادث بهذا المعنى بأن يتّصف فى كلّ زمان من الأزمنة الماضية بواحد من الحوادث على سبيل البدليّة لاإلى بداية، وعلى هذا لايلزم قدم الحادث لجواز أن يكون المطلق قديماً والجزئيات بأسرها حادثة كما هو مذهب **الحكماء** فى الحركات الفلكيّة.

نعم لو ثبت انّ الحركة والسّكون المطلقتين حادثان يلزم أن يكون مالا ينفكّ عنها محدّثا، لكنّ الدّليل المذكور لايدلّ على ذلك لجواز أن يكون المسبوق بالغير منها هو الأشخاص الغير المتناهية لا الماهية من حيث هى هى ولا الفرد المنتشر.

وأجيب عنه بأنّه إذا كان كلّ واحد من الجزئيّات حادثا يلزم أن يكون الماهيّة من حيث هى هى والفرد المنتشر حادثين، ضرورة أنّه لاوجود للمطلق إلّا فى ضمن الجزئىّ فلا يتصوّر قدم المطلق مع حدوث كلّ واحد من الجزئيّات.

وردّ بأنّ المطلق كما يوجد فى ضمن كلّ جزئىّ له بداية، كذلك يوجد فى ضمن مجموع الجزئيّات الّتى لابداية لها، فيجوز أن يكون قديماً باعتبار وجوده فى ضمن المجموع وان كان حادثا باعتبار وجوده فى كلّ واحد منها، لامكان اتّصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الاعتبارات. فالصّواب أنْ يجاب بتناهى الجزئيّات بناء على برهان التّطبيق على رأى **المتكلّمين**.

اقول: فيه نظر، لانّه إذا كان كلّ واحد من الجزئيّات حادثا كان المجموع من حيث هو مجموع أيضا حادثا، ضرورة انّ حدوث الجزء يستلزم حدوث الكلّ، ومن

البيّن انّه ليس للمطلق وجود غير وجود كلّ واحد من الجزئيّات ووجود المجموع فلا محالة يكون حادثا أيضاً .

أما حدوث القسم الثالث فلانّه لما ثبت أنّ الأعيان محدثة ومن البيّن انّ وجود الأعراض يتوقّف على وجود الأعيان ، ثبت أنّ الأعراض محدّثة أيضاً ، فإنّ ما يتوقّف على الحادث حادث بالضّرورة ، فثبت أنّ العالم بجميع أجزائه محدث وهو المطلوب . ٣

واعترض عليه بان حصر العالم فى الأقسام الثّلاثة ممنوع ، لجواز أنْ يكون منه مالا يكون متحيّزا أصلا كالعقول والنّفوس المجرّدة الّتى قال بها **الحكماء** ، والبعد المجرّد الّذى قال به **افلاطون** ومن تابعه والأعراض القائمة بها . ٦

وأجيب عنه بأنّ المدّعى حدوث ماثبت وجوده من العالم وهو الأجسام وأجزائها والأعراض القائمة بها ، وأمّا المجرّدات والأعراض القائمة بها فلم يثبت وجودها كما لم يثبت عدمها على مابيّن فى محلّه . ٩

وأنّت تعلم انّه على هذا لايتفرّع على حدوث العالم قوله **فَيَكُونُ الْمُؤَثِّرُ فِيهِ هُوَاللهُ تَعَالىٰ** ، أى الواجب لذاته لوجوب انتهاء الممكنات إليه ، وإلّا لزم الدّور اوالتّسلسل **قَادِراً مُخْتَاراً** ، وذلك لجواز أن ينتهى ماثبت وجوده وحدوثه من الممكنات إلى مالم يثبت وجوده وحدوثه منها كالمجرّدات ، فيكون ذلك المجرّد قديماً فيؤثّر فى الممكنات الحادثة على سبيل الإختيار ، و يؤثّر فيه الواجب لذاته على سبيل الإيجاب ، فلا يثبت كونه تعالى قادراً مختاراً . ١٢ ١٥

ولمّا كان ذلك التفريع نظريّا محتاجا إلى البيان مع قطع النّظر عن ذلك الإحتمال ، بيّنه بقولة **لانّهُ لَوْكَانَ مُوجِبًا** ، أى لوكان الله المؤثّر فى العالم موجبا فى إيجاده ، فإمّا أنْ يكون موجبا بالإستقلال ، أوبشرط قديم أوحادث وعلى كلّ تقدير **لَمْ يَتَخَلَّفْ أثَرُهُ عَنْهُ بِالضَّرُورَةِ** ، ١٨ ٢١

أمّا على التّقديرين الأوّلين فظاهر ، ضروره امتناع تخلّف المعلول عن علّته المستقلّة ، وأمّا على التقدير الثّالث فلانّ ذلك الشّرط الحادث أيضاً اثرله تعالى ، فهو

إمّا ان يكون مؤثّرا فيه بالإستقلال أوبشرط قديم أوحادث فإن كان مؤثّراً فيه بالإستقلال أوبشرط قديم امتنع تخلّفه عنه قطعاً، وان كان موثّرا فيه بشرط حادث ننقل الكلام اليه ٣ وهلمّ جرّا .

فإمّا أن ينتهى إلىٰ حادث يكون الله تعالى مؤثّرا فيه بالإستقلال أوبشرط قديم أويدورأويتسلسل، والدّور والتّسلسل باطلان بناء على برهان التّطبيق على رأى **المتكلّمين** ٦ فتعيّن الأوّل فيلزم امتناع تخلّف أثره عنه ضرورة . واذاكان تخلّف اثره عنه ممتنعا **فَيَلْزِمُ إمَّاقِدَمُ الْعَالَمِ** على تقدير أنْ يكون علّته المستقلّة قديمة **أوْحُدُوثُ الْبَارِىْ تَعَالىٰ** على تقدير أنْ يكون علّته المستقلّة حادثة ، اذ المفروض أنّ الشّرط ٩ قديم ، فلوكان الله تعالىٰ قديماً يلزم أن يكون العلّة المستقلة قديمة ، هذا خلف .

وَهُما ، أى قدم العالم، وحدوث الله تعالى **بَاطِلاَنَ** . أما الأوّل فلانّه قد ثبت حدوث العالم، وأمّا الثّانى فلان الواجب لذاته لابدّ أن يكون قديما بالضّرورة . فقد انشرح ١٢ بما شرحنا الكلام انّه لاحاجة إلى تخصيص الكلام هيٰهنا بالتقديرين الأوّلين من التقادير الثّلاثة المذكورة فى كونه تعالى موجبا وإبطال التّقدير الثّالث بدليل آخر كما توهّمه **بعض الشّارحين** .

١٥ وهيهنا بحث وهوانّ الحصر فى تلك التقادير ممنوع ، لجوازان يكون الله تعالىٰ موجبا بشروط عدميّة متجدّدة إلى غيرالنّهاية ، والتّسلسل فى الأمور الإعتباريّة ليس بمحال اتّفاقاً على مأمرّ .

١٨ لايقال : التّسلسل فى الأمور العدميّة المتجدّدة يستلزم التّسلسل فى الأمور الموجودة فى الخارج ، ضرورة انّ العدم رفع الوجود وذلك محال مطلقاً على رأى **المتكلمين** كما عرفت .

٢١ لأنّا نقول : هذا إنّما يتمّ إذاكانت تلك الأمورعدميّة بمعنى رفع الوجود فى نفسه ، وامّا إذاكانت عدمية بمعنى رفع الوجود لغيره ، اوكانت ثبوتية غير موجودة فى الخارج كمراتب العدد فلا كما لايخفى .

فالجواب انّ تلك الأمور العدميّة لابد أن يكون متحققة فى نفس الأمر وإن لم يكن موجودة فى الخارج ، وكذا الوجودات السّابقة عليها لوكانت ، وبرهان التّطبيق كما يدلّ على بطلان التّسلسل فى الأمور الموجودة فى الخارج كذلك يدلّ على بطلان الأمور الموجودة فى نفس الأمر بلا تفاوت على ما تقدّم .

اقول : بقى هنا انّ هذا الدّليل يمكن إجرائه فى نفى القدرة والإختيار بأن يقال : لوكان الله تعالىٰ قادرا مختارا لم يتخلّف أثره عنه بالضّرورة ، لأنّ تاثيره فى العالم بالإختيار إمّا أن يكون على سبيل الإستقلال أوبشرط قديم أوحادثٌ وعلى كلّ تقدير يمتنع تخلّف الأثر عنه قطعا لعين ماذكر ، وماهوجوابنا فهوجوابكم . والفرق بأنّ الشرط على تقدير الإختيار هوتعلّق الإرادة وعلى تقدير الإيجاب غيره ليس بمؤثّر على ما لايخفىٰ . وسيأتى فى بحث الإرادة مايتعلّق بهذا المقام ويفيد مزيد كشف للمرام .

ولمّا بيّن انّه تعالىٰ قادر ردّا على **الحكماء** أراد أن يبين أنّ قدرته شاملة لجميع الممكنات ردّا على **الثّنوية** حيث زعموا أنّه تعالىٰ لايقدر على الشّر ، وعلى **النّظام** حيث ذهب الى أنّه تعالى لايقدر على القبائح ، وعلى **البلخى** حيث ذهب الى أنه تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد ، وعلى اكثر **المعتزلة** حيث ذهبوا الى أنّه تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد ، فقال :

قُدْرَتُهُ تَعَالىٰ مُتَعَلِّقٌ بِجَمِيعِ الْمَقْدُورَاتِ ، أى الممكنات بالإمكان الخاصّ . وأمّا ماقيل فيه ردّا على **الحكماء** حيث زعموا أنّه تعالى لايقدر على أكثر من واحد بناء على أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد كما هو المشهور فهو مردود ، لأنّ سلب قدرته تعالى على أكثر من واحد بمعنى عدم إمكان ذلك عنه كما يدلّ عليه بيانهم ، وإلافسلب القدرة بالمعنى المتنازع فيه غير مختصّ عندهم باكثر من واحد ، على انّ تحقيق مذهبهم أنّه لامؤثر فى الحقيقة إلّا الله ، والوسايط شرايط وآلات كما حقّقه **بعض المحققين** وعلى هذا يلزم كونه تعالى قادراً عندهم على اكثر من واحد ، لكن لامن حيث انّه واحد بل من حيث تكثير الشّرايط والآلات كما لايخفىٰ .

لأنّ العلة المحوجة الى المؤثّر القادر هي الإمكان وهومشترك بين جميع الممكنات .

فبعد ماثبت أنّ قدرته تعالى متعلّق ببعض الممكنات يلزم ان يكون شاملا لجميعها، ضرورة
٣ انّ اشتراك العلّة يستلزم اشتراك المعلول .

اقول : فيه نظر، لانّه مبنيّ على ماذهب اليه الحكماء من أنّ علة الإحتياج إلى المؤثّر
هي الإمكان وحده وهو ممنوع ، لجواز أن يكون علّه الإحتياج إليه هي الحدوث وحده
٦ أوالامكان مع الحدوث شرطا او شطرا ، كما هوعند المتكلّمين ، ولوسلّم انّ الإمكان
وحده علّة الإحتياج فلا نسلّم انه علّة الإحتياج إلى المؤثّر القادر ، لانّ المؤثّر أعمّ
من القادر والموجب ، وعلّة الإحتياج إلى الأعمّ لايلزم أن يكون الإحتياج إلى الاخصّ ،
٩ ولوسلّم ذلك فلانسلّم انّه علّة الإحتياج إلى القادر الّذى هوالله تعالىٰ ، إذا القادر أعمّ
من أن يكون هوالله تعالىٰ أوغيره . ويجوز أن يكون لبعض الممكنات كالممكنات الموجودة
خصوصيّة بالنسبة اليه تعالىٰ يقتضى تلك الخصوصيّة كونه مقدوراله ، وللبعض الآخر
١٢ كالممكنات المعدومة خصوصية بالنسبة إلى غيره يقتضى تلك الخصوصية كونه مقدورا
لذلك الغير ، ولوسلّم ذلك فلا نسلّم انّ علّة الإحتياج إلى القادرالواجب بلا واسطة ،
والظّاهر انّ المدّعىٰ هيٰهنا شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة كما هوكمذهب
١٥ المتكلّمين فليتأمّل .

لايقال : هذا التّعميم ينافى ماتقرّر عند اهل الحقّ من انّ الله تعالى ليس فاعلا
للشّرور والقبائح ولا للافعال الإختيارية للعباد ، ولهذا يقول النّظّام انّه لايقدرعلى القبيح
١٨ واكثرالمعتزلة انّه لايقدر على نفس مقدور العباد .

لأنّا نقول : فرق بين تعلّق القدرة بشيء وتأثيرها فى وقوعه ، لأنّ معنى تعلّق
القدرة بشيء تأثيرها فى صحّة وقوعه من الفاعل، وهولايستلزم تأثيرها فى وقوعه لجواز أن
٢١ يمنع مانع عن وقوعه وهو عدم تعلق الإرادة به ، إمّا لقبحه أولحكمة كما فى الممكنات
المعدومة ولما لم يفرّق النّظّام وجمهور المعتزلة بين التّأثير فى صحّة الوقوع والتأثير فى الوقوع
منعوا من تعلّق القدرة بالقبائح ومقدورات العباد . وأنت تعلم أنّه يلزمهم أن يتّفقوا على

عدم تعلّق قدرته تعالى بالشّرور والقبائح ومقدورات العباد والمعدومات الممكنة جميعا على ما لايخفى .

والظّاهرأنّ قوله وَنِسْبَةُ ذَاتِهِ أى الله تعالى إلَى الْجَمِيعِ اى المقدورات بِالسَّوِيَّةِ إشارة إلى دليل آخرعلى عموم قدرته لجميع الممكنات وهوالمشهور فى إثبات ٣
هذا المطلب . وتقريره أنّ المقتضى للقدرة هوالذّات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته ، والمصحّح للمقدوريّة هوالإمكان ، فانّ الوجوب والإمتناع يحيلان المقدوريّة ، ونسبة الذّات إلى جميع الممكنات على السّواء ، فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلّها . ٦

وحاصله أنّ الذّات علّة مقتضية لمقدوريّة الممكنات ، وإمكانها يستلزم ارتفاع الموانع عن مقدوريّتها ، فلاجرم ثبت مقدوريتها بناء على وجود المقتضى وارتفاع الموانع . ٩

اقول : فيه نظر ، لأنّ القول باقتضاء الذّات القدرة لوجوب استناد الصّفات إلى ذاته مبنىّ على مذهب **الأشاعرة** من أنّ الصّفات زائدة على الذّات مترتّبة عليها . و أمّا على مذهب **المحقّقين** من أنّها عين الذّات فليس هناك اقتضاء واستناد قطعاً ، ١٢
ولوسلّم ذلك فلا نسلّم أنّ الذّات يقتضى مقدوريّة الممكنات وتعلّق القدرة بها ، ولو سلّم فاستواء نسبة الذّات إلى جميع الممكنات ممنوع ، لجواز ان يكون لبعضها خصوصيّة تقتضى الذّات مقدوريّته ، دون بعض آخر ، ولوسلّم فلا نسلّم كون الإمكان مصحّحاً ١٥
للمقدوريّة ، وما ذكره فى بيانه إنّما يدل على أن لايكون نفس الإمكان مانعا لاعلى كونه مصحّحا ومستلزما لارتفاع موانعها ، لجواز أنْ يكون هناك امرآخر يمنع عن مقدوريّة بعض الممكنات ، سواء كان ذلك الأمر فى ذاته أو فى غيره . وعلى هذا فالقول بأن هذا ١٨
الإستدلال مبنىّ على ما ذهب إليه **اهل الحقّ** من أن المعدوم ليس بشىء خلافا **للمعتزلة** ، وانّ المعدوم لامادّه له ولاصورة خلافا **للحكماء** وإلّافعلى قاعدة الاعتزال يجوز أن يكون لبعض المعدومات المتميّزة خصوصيّة مانعة من تعلّق القدرة به وعلى قانون الحكمة ٢١
يجوز ان يكون لبعض المعدومات مادّه مستعدّة لتعلّق القدرة به دون بعض لايجدى نفعاً ، لانّه فى الحقيقة كلام على السّند الأخصّ كما لايخفى .

وقد جعل بعض الشّارحين مجموع المقدّمتين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب، وهذا وان كان ملايما لسياق الكلام ويؤيده قوله **فَيَكُونُ قُدْرَتُهُ عَامَّةً** لكنّه مخالف لما هوالمشهور فيما بينهم فتأمّل تعرف .

الصّفة الثّانية من الصّفات الثّبوتية **أنَّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ** .

قد يطلق العلم ويراد به مطلق الإدراك وهوالصّورة الحاصلة عن الشيء عند الذّات المجرّدة ، وهوبهذا المعنى يعمّ التّصورات والتّصديقات اليقينية وغيراليقينيّة ، وقديطلق ويراد به التّصديق اليقيني ، وقد يطلق ويراد بهما يتناول التّصديقات اليقينيّة والتّصورات مطلقا ، وهوبهذا المعنى يفسّربانه صفة توجب تميزالايحتمل النقيض ، بناء على مازعموا من أنّه لانقيض للتّصوّرات . والأولىٰ حمله هيٰهنا على هذا المعنى لأنّه المتبادر من لفظ العلم شرعاً ولغة على ماقالوا ، ولانّ علم الله منحصر فى اليقين والتّصوّر ، ويمكن حمله على المعنى الأوّل على أن يكون المراد بالصّورة أعمّ من الصّورة العقليّة والخارجيّة ليشتمل العلم الحصوليّ والحضوريّ ، ضرورة أنّ علمه تعالىٰ حضورى على ماحقّق فى محله .

وإنّما قدّم العلم على الحيوة لانّ إثباتها يتوقّف على إثباته كالقدرة على ما ستطلع عليه ، **لِأَنَّهُ** تعالى **فَعَلَ** اى اوجد وخلق **الْأَفْعَالَ** اى الآثار ، على ان يكون المراد من الفعل الحاصل بالمصدر **الْمُحْكَمَةَ الْمُتْقَنَةَ** ، الإحكام والإتقان متقاربان فى اللّغة ، والمراد بهما هيٰهنا اشتمال الآثار على لطائف الصنع وبدايع التّرتيب وكمال الملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، وكل من فعل ذلك **فَهُوَ عَالِمٌ بِالضَّرُورَةِ** ، أمّا الصّغرىٰ فلما ثبت من أنّه تعالىٰ خالق للعالم الواقع على نمط بديع ونظام منيع ، مشتمل على ما فى الآفاق والأنفس من عجائب القدرة وغرائب الصّنعة بحيث يتحيّرفيها العقول والأفهام ولايفى بتفاصيلها الدّفاتر والأقلام .

وأمّا الكبرىٰ فبالبديهة كما يشير اليه قوله : «بالضّرورة» وقد نبّه عليه بأنّ من راىٰ خطوطا مليحة وسمع الفاظا فصيحة موضحة عن معان صريحة واغراض صحيحة علم قطعاً انّ فاعلها عالم .

واعترض عليه بأنّ بعض الحيوانات العجم قد يصدر عنها أفعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها ،كما للنّحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطّيور على ما فى الكتب مسطور وفيما بين النّاس مشهور مع أنّها ليست من أولى العلم . ٣

وأجيب بأنّه لوسلّم أنّ موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لايجوز أن يكو لها من العلم قدر ماتهتدى به إلى تلك الآثار و يؤيّده قوله تعالى : « وأوحىٰ ربُّك إلى النَّحْلِ أنِ اتَّخِذِى مِنَ الجِبَالِ بُيُوتاً » . ٦

اقول : هذا الجواب إنّما يتمّ إذا قرّر السؤال بطريق النقض ، وأمّا إذا قرّر بطريق المنع على بداهة الكبرى بأنّه لما جاز صدور تلك الآثار عن هذه الحيوانات من غير علم فلم لايجوز أن يكون مانحن فيه أيضاً كذلك لابد لنفى ذلك من دليل . فلا يتمّ ، لأنّ ملاحظة ٩ تلك الآثار يوجب دغدغة للناظر فى دعوى البداهة كما لايخفىٰ . ثمّ أقول هذا الدّليل منقوض بالنّايم اوممنوع بأنّه فاعل للأفعال الحكمة المتقنة اختيارا عند الجمهور وإن كانت قليلة مع أنّه ليس عالماً عند هم ، فلم لايجوز أن يكون صانع العالم أيضاً كذلك . والفرق ١٢ بكثرة الآثار المحكمة وقلّتها و إن كان نافعا فى رفع النقض لكنّه غير نافع فى رفع المنع . على أنّه إن أريد من العلم فى الكبرىٰ المعنى المختص باليقين من التّصديقات فهى ممنوعة ، لجواز أن يكون التّصديق الغير اليقينىّ كافيا فى خلق تلك الآثار المحكمة المتقنة ، و إن اريد ١٥ المعنى الشّامل للتّصديقات اليقينيّة وغير اليقينيّة فهى مسلمة لكن لايتمّ التّقريب ، إذا الظّاهر أنّ المطلوب إثبات العلم بالمعنى المختصّ بالتّصديقات اليقينيّة ومطلق التّصورات اليه سابقاً . ١٨

وَعِلْمُهُ تَعَالىٰ يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَعْلُومٍ ، اى كلّ مامن شأنه أن يعلم بوجه ما ، سواء كان واجباً اوممكنا ممتنعاً ، وسواء كان ذاته أوغيره ، وسواء كان جزئيّا اوكليّا ، حادثا أوقديماً قبل وقوعه ، أو بعده **لِتَسَاوِى نِسْبَةِ جَمِيعِ المَعْلُومَاتِ** اى جميع ٢١ الاشياء **إلَيْهِ** ، أى إلى الله فى صحّة كونها معلومة له ، أوإلى علمه تعالى فى صحّة تعلّقه بها .

والحاصل أنّه تعالىٰ يصحّ أن يعلم كلّ شىء **لأنَّهُ حيٌّ وَكُلُّ حَيٍّ يَصِحُّ**

أنْ يَعْلَمَ كُلَّ مَعْلُومٍ ، أى كل شىء. أمّا الصّغرى فلما سيجىء الدّليل ، وأمّا الكبرى فلأنّ الحيوة إمّا نفس صحّة العلم والقدرة ، أوصفة توجب صحّة العلم والقدرة ، وأيّاما كان فصحّة العلم المعتبرة فى مفهومها مشتركة بين جميع الاشياء ، لااختصاص لهابشىء دون شىء ٣ فثبت انّه تعالى يصحّ أن يعلم كل شىء .

اقول : فيه نظر ، لأنّا لانسلّم انّ صحّة العلم المعتبرة فى مفهوم الحيوة مشتركة بين جميع الأشياء لجواز أن يكون لبعض الأشياء خصوصيّة تقتضى امتناع تعلّق العلم به ٦ كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة هذا ، وإذا صحّ أن يعلم كلّ شىء فَيَجِبَ لَهُ ذٰلِكَ اى العلم لكلّ شىء لأنّ العلم صفة الكمال .

وحينئذ لولم يجب لذاته أن يعلم لافتقر فى علمه ببعض الأشياء إلى غيره ، والتّالى ٩ باطل لاسْتِحَالَةِ افْتِقَارِهِ فى صفة كمال إلىٰ غَيْرِهِ علىٰ ماسيأتى بيانه فالمقدّم مثله .

أقول : ذلك الدّليل لوتمّ بجميع مقدّماته لزم أن يكون قدرته تعالى أيضاً متعلّقة بجميع الأشياء بعين ماذكره ، مع أنّها لاتتعلّق إلّا بالممكنات . وأيضاً يمكن أن يستدلّ ١٢ على أنّ علمه تعالى لايمكن أن يتعلّق بالمعدومات كالعنقاء وشريك البارى بأنّ العلم بالأشياء يكون على وجهين : أحدهما يسمّىٰ حصوليّا وهوحصول صور الأشياء فى القوى المدركة . وثانيهما يسمّىٰ حضوريّا وهوحضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا ، ١٥ وبالأمور القائمة بها ، وهوأقوىٰ من الأوّل ، ضرورة أنّ انكشاف الشّىء لاجل حضوره بنفسه أقوىٰ من انكشافه لاجل حصول مثاله ، ولما ذادهم قائم البرهان عن القول بحصول صور الأشياء فى ذاته تعالىٰ حكم بعضهم بأنّ علمه تعالى بالأشياء بحضورها أنفسها ١٨ عنده ، وبعضهم بأنّ علمه بها بحصول صورها فى مجرّد آخر ، وإذا ثبت أن علمه تعالى إما حضورىّ أوحصولىّ بحصول صور الأشياء فى مجرّد آخر ، فنقول الثّانى باطل لاستلزام قيام العلم بغير العالم كما لايخفى فتعيّن الأوّل كما هوالمشهور . ومن البيّن أن العلم الحضورىٰ ٢١ لايمكن أنْ يتعلّق بالمعدومات خصوصاً الممتنعات ، إذلاحقايق لها ثابته حتى نتصوّر حضورها بنفسها فتدبّر جدّاً .

واعلم انّ **المصنّف** قد اشار فى هذا الكلام إلى ردّ أقوال المنكرين بعموم علمه تعالى .

منهم من قال انّه تعالى لا يعلم ذاته ، لأنّ العلم نسبة والنسبة تقتضى تغاير المنتسبين ولاتغاير بين الشىء وذاته .

وأجيب عنه ، بانا لانسلّم كون العلم نسبة محضه ، بل هو صفة حقيقيّة ذات نسبة إلى المعلوم ، ونسبة الصفة الى الذات ممكنة .

أقول : فيه نظر ، لأنّ العلم وإن لم يكن نسبة محضة بين العالم والمعلوم ، لكنّه يستلزم نسبة بينهما ، سواء كان المعلوم عين العالم أوغيره وهو كون العالم عالماً لذلك المعلوم ، ولاشكّ ان هذه النسبة معتبرة بينهما بالذّات لابالعرض كما توهّم ، فلا يجوز ان يكونا متّحدين .

فالصّواب فى الجواب أن يقال : التّغاير الإعتبارى بين المنتسبين كاف فى تحقّق النسبة كما بين الحدّ التّام والمحدود ، على أنّه لوصّح ما ذكره لزم أن لايكون النّفس الإنسانيّة أيضاً عالمة بذاتها بعين ماذكره ، مع انّ ذلك بديهىّ البطلان فتأمّل .

ومنهم من قال انّه تعالى لايعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ، وذلك لأنّ العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسمة فى العالم ولاخفاء فى أنّ صور الأشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصّور فى الذّات الأحدىّ من كل وجه .

وأجيب عنه بما سبق من أنّ علمه تعالى بالأشياء ليس بارتسام صورها فيه بل بحضورها أنفسها عنده .

اقول : يمكن أنْ يجاب بمنع كون العلم صورة مساويّة للمعلوم ، لجواز أن يكون صورة مشتركة بينه وبين غيره كما فى العلم بشىء بوجه أعمّ منه ، وبماذكره **بعض المحقّقين** من الفرق بين حصول الصّورة فى الّذات المجرّدة وبين قيامها بها ، وبمنع كونه تعالىٰ أحديّا من كلّ وجه فتوجّه ، على إنّه لوتمّ لدلّ على امتناع كونه تعالى عالماً بذاته أيضاً على مالايخفى .

ومنهم من قال انّه تعالى لايعلم الجزئيات المادية من حيث هى جزئيات بل بوجوه

كليّة منحصرة فيها ، لأنّها متغيّرة والعلم بالمتغيّر متغيّر ، فلوكان عالماً بها من حيث هى جزئيات يلزم التغيير فى ذاته تعالى وهومحال .

٣ والجواب عنه بوجهين :

الأوّل ، أنّه تعالىٰ لمالم يكن مكانيّاكان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسّط ، كذلك لمّا لم يكن هو وصفاته زمانيّة لم يتصّف

٦ الزّمان مقيسا إليه بالمضّى والحاليّة والإستقباليّة ، بل كان نسبته علىجميع الأزمنة على سواء، وهى من الأزل الى الأبد بالقياس إليه بمنزلة نقطة الحال ، والموجودات فيها معلومة له فى كلّ وقت ، وليس فىعلمه تعالىٰ «كان» و«كاين» و«سيكون» ، بلهى حاضرة عنده

٩ فى أوقاتها فهوعالم بخصوصيّات الجزئيّات وأحكامها ، لكن لامن حيث دخول الزّمان فيهابحسب أوصافها الثّلاثة ، إذلايتحقّقلها بالنسبة إليه ، ومثلهذا العلميكون ثابتا مستمرّا لايتغيّر أصلا ، وانكان معلومه متغيّرا كالعلم بالكليّات .

١٢ الثّانى، أنّه إنّما يلزم التغيّر فىإمر إعتبارى هوتعلّق العلم بتلك الجزئيّات المتغيّرة وهوليس بمحال ، وإنّما المحال هوالتغيّر فىصفة موجودة فيه وهوليس بلازم .

ثمّ المشهورأنّ ذلك القول مذهب **الفلاسفة** وقد شنّع عليه **المتاخّرون** حتى

١٥ **العلاّمة الطّوسى** مع توغّله فى الانتصار لهم ، وربما ينقل عنه ان من نسب هذا القول إليهم لم يفهم معنى كلامهم ، وذلك لأنّ الجزئيات الماديّة معلولة له تعالى وهوعاقل لذاته عندهم ، ومذهبهم ان العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فكيف يتصوّر منهم نفى كونه

١٨ تعالى عالماً بها .

وقال **بعض المحقّقين** نفى العلم بالجزئيّات منحيث هىجزئيّات لايستلزم نفى العلم بها مطلقاً ، بل هم قائلون بأنّه تعالى عالم بها بوجوه كلّية . فالاختلاف فى نحو

٢١ الإدراك لافى أصله وذلك لاينا فى مذهبهم .

أقول : فيه نظر ، لانّه إنّما يتمّ إذاكان العلم بالشّيء أعمّ من أنْيكون بذاته أوبأمر صادق عليه،كما هوالمشهور بين**الجمهور** ، وأمّا إذاكان مختصّاً بالصّورة الأولىٰ فإنّ المعلوم

حقيقة فى الصّورة الثّانيّة هو الوجه، وإنّما يوصف ذو الوجه بالمعلوميّة بالعرض كما هو التحقيق عند **المحقّقين**، فلا يتمّ هذا الكلام كما لايخفىٰ على ذوى الأفهام.

ومنهم من قال أنّه تعالىٰ لايعلم الحوادث قبل وقوعها، وإلّا يلزم أن يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا، والثانى باطل، فالمقدّم مثله. أمّا الشرطية فلأنّها ممكنة لكونها حادثة وواجبة أيضاً لأنّ علمه تعالىٰ بها يقتضى وجوبها، ضرورة أنّ إمكانها يستلزم إمكان انقلاب علمه جهلا وهو محال. ٣ ٦

وأجيب بأن العلم تابع للمعلوم فلايكون علّة موجبة له، ولوسلّم فالإمكان الذّاتى لاينا فى الوجوب بالغير.

أقول: يمكن أن يقال لوصحّ ذلك الدّليل لزم أن لايتعلّق علمه تعالىٰ بالحوادث بعد وقوعها أيضا بعين ماذكره، بل يلزم أن لايوجد ولايعدم ممكن أصلاً، ضرورة أنّ كلّ ممكن موجود محفوف بوجوبين، وكذا كلّ ممكن معدوم محفوف بامتناعين، وكما انّ الوجوب ينا فى الإمكان كذلك الإمتناع ينافيه قطعاً. ٩ ١٢

وقد يتمسّك فى كونه تعالى قادراً وعالماً بالكتاب مثل قوله تعالى: «وَاللّٰهُ عَلَىٰ كلّ شَىْءٍ قَدِيرٌ» «وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ» وبالسنّة وإجماع الأمّة على ذلك، بل على كونه تعالى متّصفاً بصفات الكمال مطلقا، ومنزّها عن صفات النّقصان جميعاً، حتى انّ بعضهم استدلّ على وحدة الواجب بأنّ الوحدة أولىٰ من الشّركة، والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال إجماعاً. ١٥

وأورد عليه أنّ التّصديق بإرسال الرّسل و إنزال الكتب يتوقّف على التّصديق بالقدرة والعلم فيدور. وأجيب عنه بمنع التّوقف. ١٨

أقول: هذا المنع موجّه لدلالة المعجزة على صدق الرّسل فى كلّ ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المُرسِل قادرا وعالماً على ماحقّق فى محلّه: فالقول بأنّ ذلك المنع مكابرة تقوّل، نعم يتّجه أنّ تلك الأدله لايفيد اليقين و المطالب اليقينيّة فلا تغفل. ٢١

الصّفة **الثّالثة** من الصّفات الثبوتية **أنّهُ تعالىٰ حىّ**.

إتّفق جمهو العقلاء على أنّه تعالىٰ حيّ، واختلفوا فى معنى حيوته، فقال **جمهور المتكلّمين** إنّها صفة توجب صحّة العلم والقدرة ، وقال **الحكماء وبعض المعتزلة** إنّها كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر. وللحيوة معنى آخر وهى بهذا المعنى من الكيفيّات النّفسانيّة الموجودة فى الحيوان ، وهى مايقتضى الحسّ والحركة **لِأنَّهُ تعالىٰ قَادِرٌ عَالِمٌ** وكلّ قادر عالم حىّ **فَيَكُونُ حَيّاً بِالضَّرُورَةِ**.

أمّا الصّغرىٰ، فلما تقدّم من الدّليلين الدّالين على كونه قادراً عالماً ، وأمّا الكبرىٰ، فلأنّ الحيوة سواء كانت نفس صحّة العلم والقدرة أومبدأ لها شرط للعلم والقدرة، والشّرط لازم للمشروط قطعاً .

واعلم انّه قد يتوهّم أنّ إثبات الحيوة بالعلم يستلرم الدّور، لانه قد أثبت العلم سابقاً بالحيٰوة ، حيث قال : « **لأنّه حىّ يصحّ أن يعلم كلّ معلوم** » وليس بشىء ، لأنه إنّما أثبت الحيٰوة بنفس العلم ، والّذى أثبت بالحيوة هوشمول العلم لانفسه فلا دور، علىٰ أنّ فيه إشارة إلى أنّ لعلمه تعالىٰ أدلّة أخرىٰ لايتوقّف على التّصديق بحيٰوته ، كاستناد كلّ شىء إليه ، وغيره من الأدلّة السّمعية الدّالة على مافصّل فى محاله ، فيصحّ إثبات الحيٰوة بالعلم الثّابت بهذه الأدلّة ، وإن كان الدّليل المذكور هيٰهنا موقوفا على التصديق بها فليتأمّل .

الصّفة الرّابعة أنَّهُ تَعَالىٰ مُرِيدٌ وَكَارِهٌ، المراد من الإرادة هيٰهنا مايخصّص الفعل المقدور بالوقوع ، ومن الكراهة مايخصّص الترك المقدور به، وربّما يطلق الإرادة على ما يخصّص أحد الطّرفين المقدورين بالوقوع ، سواء كان فعلاً أوتركا ، وهذا هوالمشهور بين الجمهور، ولهذا يكتفى فى الأكثر بذكر الإرادة كما لايخفىٰ، **لِأنَّ** الآثار تصدر عنه تعالىٰ فى بعض الأوقات دون بعض ، كوجود زيد فى وقت كذا ، مع أنّ نسبة الذّات إلى جميع الأوقات على السّوية ، **وَتَخْصِيصَ الْأفْعَالِ** ، اى الآثار **بِإيجَادِهَا فِي وَقْتٍ** معيّن **دُونَ وَقْتٍ** معيّن **آخَرَ**، مع استواء نسبة الذّات إلى جميع الأوقات **لَابُدَّ لَهُ**، اى لذلك التخصيص **مِنْ مُخَصِّصٍ** تخصيص تلك الآثار بايجادها فى

أوقاتها المعيّنة وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح وهومحال بديهة واتفاقاً .

وأيضاً بعض الممكنات يوجد دون بعض آخرمنها ،كما انّ العنقا لايوجد فى شىء من الأوقات مع انّ نسبة الذّات إلى جميع الممكنات على السّواء ، ولاشكّ انّ هذا التّخصيص أيضاً لابدّ له من مخصّص ، فلوقال تخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت كما وقع فى التجريد لكان أحسن وأولى كما لايخفى . **وَهُوَ** ، أى ذلك المخصّص الّذى يخصّص تلك الآثار بالإيجاد فى أوقاتها المعيّنة دون أوقات ، وكذا المخصّص الّذى تخصّص بعض الممكنات بالايجاد دون بعض آخر منها مطلقاً **الإرَادَةُ** يعنى بها المعنى الاخصّ المقابل للكراهة على وفق ماذكره فى الدّعوىٰ ، إلّا انّه على هذا يكون دليلا للكراهة متروكا بالمقايسة وهوأنّ تخصيصّ الأفعال بترك إيجادها فى وقت معيّن دون وقت معيّن آخر لابدّ له من مخصّص وهوالكراهة .

و يمكن حمل المخصّص على مايعمّ مخصّص الفعل والترك ، بناء على أنّ تخصيص الأفعال بالإيجاد فى وقت معيّن يستلزم تخصيصها بترك الإيجاد فى وقت معيّن آخر ،لابدّله من مخصّص يترتّب عليه كلا التخصيصين ، وحينئذ يحمل الإرادة علىٰ المعنى الأعمّ الشّامل لإرادة الفعل والتّرك كما هوالمشهور على معنى أنّ المخصّص فى التّخصيص الأوّل ارادة الفعل وفى التخصيص الثّانى ارادة التّرك ، فيكون فى كلام **المصنّف** إشارة إلى أنّ الإرادة يطلق فيما بينهم على معنيين أحدهما خاصّ والآخر عامّ كما أشرنا اليه آنفا .

واعترض علىٰ هذا الدّليل بأنّه لوسلّم استواء نسبة الذّات إلى جميع الأوقات و إلىٰ جميع الممكنات ، فلا نسلّم انّ المخصّص هوالإرادة ، ضرورة أنّها صفة له تعالىٰ ، ومن الجايز أن لايكون المخصّص ذاته ولاصفته ، بل امرا منفصلاً من الحركات الفلكيّة أوالحوادث اليوميّة .

وأجيب عنه بأل المخصّص إن كان قديماً لم يصلح أن يكون مخصّصا لأحد طرفى الممكن ببعض الأوقات وإن كان حادثا لابدّله من مخصّص آخر وهلم جرّاً ، فإمّا أن ينتهى إلى الإرادة أويلزم التّسلسل فى الأمور الموجودة فى نفس الأمر وهومحال على رأى **المتكلّمين**

مطلقا على مامرّ غير مرّة .

أقول : فيه نظر ، لأنّه يمكن إجراء الكلام فى الإرادة بأن يقال لوكان تعلّق الإرادة
٣ بأحد طرفى الممكن قديماً لم يصلح لأن يكون مخصّصاً له ببعض الأوقات ، ولوكان حادثا
لابدّله من مخصّص كما فى القدرة ، فيلزم التسلسل فى الأمور الموجودة بحسب نفس الأمر
وما هوجوابنا فهوجوابكم .

٦ وأمّا ماقيل من أنّ الإرادة لواستوىٰ نسبتها إلى الطّرفين فلابدّ فى تعلّقها بأحدهما
من مخصّص كما فى القدرة ويلزم التّسلسل وإلّا يلزم الإيجاب فهومندفع بماقدّمنا فى تحقيق
الفرق بين القدرة والإيجاب فلا تغفل. **وَلأنَّهُ** تعالى **أمَرَ** المكلّفين بالطاعات والحسنات
٩ **وَنَهىٰ** عن المعاصى والسيآت **وَهُما** اى الامر والنهى **يَسْتَلْزِمانِ الإرادَةَ وَالْكَراهَةَ**
علىٰ طريق اللّف والنّشر المرتّب ، أى الأمر يستازم الإرادة والنّهى الكراهة ، ضرورة
أنّ الأمر بما لايراد والنّهى عمّا يراد قبيحان ، والقبح من الله تعالىٰ محال قطعاً على ماسيأتى
١٢ بيانه ، فيثبت أنّه مريد وكاره وهوالمطلوب .

وأمّا **الأشاعرة** منعوا القول بأنّ الأمر بما لايراد والنّهى عمّا يراد قبيحان ، مستندا
بأنه ربّما لايكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور به ، كما إذا أمر السّيد عبده بفعل امتحانا هل
١٥ يطيعه أولا ؟ فإنّه لايريد منه شيئاً من الطاعة والعصيان اواعتذار عن ضربه بأنّه لايطيعه
فإنّه يريد منه العصيان ، وكما إذا أكره شخص بنهب أمواله فإنّه لايريد بهذا الأمر نهب
أمواله قطعاً وكذا النّهى.

١٨ ويمكن أن يجاب عنه بإنّ الموجود فى الصّور المفروضة إنّما هوصورة الأمر والنّهى
والكلام فى حقيقتها ، ولاشكّ أنّ حقيقة الأمر طلب الفعل وحقيقة النّهى طلب التّرك
وطلب فعل مالايراد وطلب ترك مايراد قبيحان بديهة. ولهم أنّ يناقشوا بأنّه يجوز أن يكون
٢١ الأمر والنّهى الصّادر عن الله تعالى أيضاً صورة الأمر لاحقيقتها ، وبأنّ الأمر بما لايراد
والنّهى عمايراد إنّما قبيحان منّا لا من الله تعالى ، بناء على ما ذهبوا إليه من أنّه لاقبيح
منه أصلا ، لكن لايخفى ما فيهما من المكابرة والعناد على ماهو رأيهم .

واعلم انّ العلماء بعد اتّفاقهم على القول بإرادة الله تعالىٰ لوجود الممكن وعدمه اختلفوا فى أنّها ماهى ؟ فقال **الحكماء** هى علمه تعالى لوجود النّظام الأكمل ويسمّونه عناية ، وقالت **الأشاعرة** هى صفة زايدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ، وقال **بعض المعتزلة** هى عدم كونه مكرها ولامغلوبا ، **وبعضهم** هى فى فعله تعالىٰ العلم بما فيه من المصلحة ، وفى فعل غيره الأمر به . وقال **أهل الحق** واختاره **جمهور المعتزلة** هى العلم بالنّفع والمصلحة الدّاعية إلى الإيجاد فى الفعل أو المفسدة الصّارفة عنه فى التّرك ، ويسمى الأوّل داعيا والثّانى صارفا ، واستدلّ عليه **بعض المحققين** بأنّها لوكانت أمرا آخر سوى الدّاعى والصّارف يلزم التّسلسل وتعدّد القدماء ، لأنّ ذلك لو كان قديما لزم تعدّد القدماء ولو كان حادثا احتاج إلى مخصّص آخر ويلزم التّسلسل .

وفيه نظر ، لأنّه إنّما يدلّ على كون الإرادة غير زايدة على الذّات وأمّا على كونها عين الدّاعى والصّارف فلا كما لايخفى ، على أنّ تعدّد القدماء غير مسلّم عندالخصم ، إلّا أن ينتهى الكلام على التحقيق .

الصّفة **الخامسةُ** من الصفات الثبوتية **أنّهُ تعالىٰ مُدْرِكٌ** أطبق **المسلمون** حتّى **فلاسفة الإسلام** على أنّه تعالىٰ مدرك أى سميع بصير ، لكنّهم اختلفوا فى معناهما :

فقال **جمهور المتكلّمين** : انّهما صفتان زايدتان على العلم ، وقال **بعضهم كالاشعرى والكعبى** انّهما عبارتان من علمه تعالىٰ بالمسموعات والمبصرات وهوالحقّ المختار عند **المحققّين** . أمّا كونه مدركا فلأنّه يصحّ أن يتّصف بالإدراك الّذى هوصفة الكمال ، وكلّما يصحّ أن يتّصف به من صفات الكمال فهومتّصف به بالفعل ، فيكون متصفا بالإدراك بالفعل وهوالمطلوب .

أمّا الصّغرىٰ فهى **لأنّهُ** تعالى **حىٌّ** لماتبيّن فيما تقدّم ، وكلّ حىّ يصحّ أن يدرك ، اذ الحيٰوة مصحّحة للإدراك قطعاً ، **فيصِحُّ لهُ تعالىٰ أنْ يُدْرِكَ** .

وأمّا الكبرىٰ فلأنّ الخلوّ عن صفة الكمال فى حق من يصحّ اتّصافه بها نقص ، وهو على الله تعالى محال . وفيه نظر :

أمّا أوّلا، فلأنا لانسلّم انّ حيٰوته تعالىٰ مثل حيوتنا مصحّحة للسّمع والبصر، لأنّه قياس الغايب على الشّاهد، مع المخالفة فى كثير من الصّفات، على أن يكون حيوتنا أيضاً مصحّحة لهما أيضاً محلّ النّظر لجواز أن يكون مايصحّحها لنا أمر آخر ٣

وأمّا ثانياً فأنّا لانسلّم انّ الخلوّ عن صفة الكمال نقص.

وأمّا ثالثا فلإنّ العمدة فى تنزيه الله تعالى عن صفات النقص هو الإجماع الّذى ثبت حجيّته بظواهر الآيات والأحاديث، وقد انعقد الإجماع على كونه تعالىٰ سميعاً بصيرا، ٦ ونطقت النّصوص به أيضاً، فليعوّل فى هذه المسئلة على الإجماع ابتداء، بل على النّصوص الدّالّة على ذلك، لأنّ النّصوص الدّالّة على كونه سميعاً بصيرا أقوى من الظّواهر الدّالة على حجيّة الإجماع، وإن ثبت حجيّة الإجماع بالعلم الضّرورى الثّابت من الدّين، فذلك ٩ العلم الضّرورى ثابت فى السمع والبصر سواء بسواء فلاحاجة فى إثباتهما إلى التّمسّك بدليل بعض مقدّماته، وقيل ثابت بالإجماع. ثمّ التّمسّك فى حجيّة الإجماع بظواهر النّصوص أو العلم الضّرورى فإنّه تطويل بلاطايل بل الأولىٰ أن يتمسّك فى ذلك ابتداء بالإجماع ١٢ أو بالنّصوص أو العلم الضّرورى.

وكان **المصنّف** أشار إلى التّمسّك بالنّصوص الدّالة على كونه سميعاً بصيرا بقوله: **وَقَدْ وَرَدَ الْقُرآنُ** وكذا الحديث **بِثُبُوتِهِ** أى الإدراك له تعالىٰ بحيث لايمكن ١٥ إنكاره ولاتأويله مثل قوله تعالى: «إنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». **فيجِبُ إثْباتُهُ** له قطعاً وإلّا لزم كذبه تعالىٰ وهو محال كما سيجيء.

ويحتمل أن يكون قوله: «وقد ورد القرآن» الخ مع ماقبله دليلاً واحداً على ١٨ الإدراك. وتقريره أنّه يصحّ اتّصافه تعالىٰ بالإدراك، وقد ورد القرآن بثبوته له، وكلما ورد القرآن بثبوته له مع صحّته وامكانه عليه فهو ثابت له، بخلاف ماورد القرآن به ولم يكن ثبوته له تعالىٰ كقوله تعالى: «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ» إذ لابدّ فيه من ٢١ التأويل. وأمّا كونه تعالى سميعاً بصيراً بمعنى علمه بالمسموعات والمبصرات. فللقطع بأنّه يمتنع السّمع والبصر بمعنى الإحساس بالسّامعة والباصرة عليه تعالى، ضرورة أنّ القواطع

العقليّة دلّت على كونه تعالى منزّها عن الآلات . وما أجاب به **الجمهور** عن ذلك من أنّ احتياجنا فى السّمع والبصر إلى آلاته إنّما هو بسبب عجزنا وقصورنا ، وذات الواجب لبرائته عن القصور يحصل له بلا آلة مالا يحصل لنا إلّا بها ، وليس هذا إلّا قياس الغايب على الشّاهد مع الفرق الواضح بينهما ، فهو خروج عن المعقول كما هو فى دأبهم فى كثير من الأصول ، على أنّه قد وقع من بعضهم قياس الغايب على الشّاهد فى هذا المقام فى الدّليل المذكور لإثبات أصل الإدراك كما أشرنا إليه آنفا .

وما استدلّوا به على أنّ السّمع والبصر صفتان زايدتان على العلم من أنّا إذا علمنا شيئاً علما تامّا جليّا ، ثمّ أبصرناه نجده بالبديهة بين حالتين فرقا ، ونعلم بالضّرورة أنّ الحالة الثّانية تشتمل على أمر زايد مع حصول العلم فيهما ، فذلك الزّايد هو الإبصار . وكذا الكلام فى السّمع وساير الإدراكات بالحواسّ ، فذلك على تقدير تمامه إنّما يدلّ على كون السّمع والبصر زايدين على العلم فى الإنسان ، وأمّا فى الواجب تعالىٰ فكلاّ ، إلّا أن يبنى الكلام على قياس الغايب على الشّاهد ، وفيه مالا يخفى مع انّهم استبعدوا ذلك فى هذا المقام وغيره من المقامات .

الصّفة السّادِسةُ من الصّفات الثّبوتية **أنَّهُ تعالىٰ قديمٌ أزَليٌّ باقٍ أبدِيٌّ** ، القديم مالايكون وجوده مسبوقاً بالعدم ويقابله الحادث . والأزلىّ مالا بداية له سواء كان موجودا فى الخارج أولا ويقابله المتّجدد فهو أعمّ من القديم . والبقاء استمرار الوجود ، والأبدىّ مالا نهاية له ، فالأزلىّ مؤكّد للقديم ، والأبدىّ مخصّص للباقى .

وإنّما عدّ هذه الصّفات الأربع صفة واحدة باعتبار أنّ مجموعها راجع الى السّرمدية وهى كون الشّىء لابداية ولانهاية له . وإنّما قلنا باتّصافه تعالى بتلك الصّفات **لِأنّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ** كما برهن عليه فيما سبق ، والواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم مطلقاً ، ضرورة انّ مقتضى الذّات يمتنع أن ينفكّ عنه قطعاً **فيسْتحيلُ الْعدَمُ السّابقُ والّلاحِقُ عَليهِ** فيثبت اتّصافه بتلك الصّفات ، لأنّ استحالة العدم السّابق تستلزم القدم والأزليّة ، واستحالة العدم اللاّحق يستلزم البقاء والأبديّة .

واعلم انّ البقاء يفسّر تارة باستمرار الوجود ، أى الوجود فى الزّمان الثّانى وتارة بصفة يعلّل بها الوجود فى الزّمان الثّانى. والوجوب الذّاتى كما يدلّ على نفس البقاء يدلّ على نفى كونه صفة وجوديّة زائدة على الذّات بكلا المعنيين، وهو مذهب **جمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة**، وذلك لأنّ الواجب لذاته موجود لذاته ، وما هو موجود لذاته فهو باقٍ لذاته، ضرورة انّ ما بالذّات لايزول أبداً . ولاشكّ انّ البقاء لوكان زايدا على الذّات لاحتاج الذّات فى بقائه الى غيره ، فلم يكن باقيا لذاته هذا خلف .

واذا فسّر البقاء بالمعنى الثّانى كان لزوم المحال أظهر، إذ من البيّن انّه يلزم على هذا أن يكون الواجب لذاته محتاجا فى وجوده فى الزّمان الثّانى إلى غيره الّذى هو البقاء بهذا المعنى كما لايخفى . وربما يستدل على ذلك بانّ البقاء هو استمرار الوجود وحقيقة الوجود فى الزّمان الثّانى ، والوجود ليس صفة زايدة ، فكذا البقاء .

واعترض **صاحب الصّحايف** على الدّليل الأوّل بأن اللاّزم ممّا ذكر ليس إلاّ افتقار صفة ، إلى صفة أخرىٰ نشأت من الذّات ، ولاامتناع فيه كالإرادة فإنّها يتوقّف على العلم والعلم على الحيوة .

وأجيب عنه بأنّ الإفتقار فى الوجود إلى أمر سوى الذّات ينافى الوجوب الذّاتى .

وردّ بأنّ الدّليل الأوّل على هذا يعود إلى الدّليل الثّانى ، إذ لابدّ فى إتمامه من أنّ البقاء وجود خاصّ فباقى المقدّمات مستدرك .

أقول : لايخفىٰ أن الدّليل الأوّل لايكون مقدّمه واحدة ، بل لايكون إلاّ مقدّمتين . فتقرير الدّليل الأوّل أنّ البقاء لوكان زايدا لزم افتقار الواجب فى وجوده إلى أمر سوى الذّات ، بناء على كون البقاء وجودا خاصا ، واللازم باطل فالملزوم مثله . وتقرير الدّليل الثّانى أنّ البقاء وجود خاصّ والوجود الخاصّ ليس زايدا فلايكون البقاء زايدا . والتفاوت بين الدّليلين بيّن لاسترة به ، واشتراكهما فى بعض المقدّمات اعنى كون البقاء وجوداً خاصّا لايستلزم اتّحادهما، فلا يلزم عود الأوّل إلى الثّانى ولااستدراك باقى المقدّمات .

نعم، كون البقاء وجودا خاصّا يستلزم افتقار الواجب فى وجوده إلى غيره على تقدير

كونه زايدا ، ضرورة انّ الوجود الخاصّ لايختلف باختلاف الأزمان ، وذلك ينافى الوجود الذّاتى، فثبت المنافات بين كون البقاء زايدا والوجوب الذّاتى ولاحاجة فى إثباتها إلى قوله : « لأنّ الواجب لذاته موجود لذاته ، والموجود لذاته باق لذاته » فيلزم الإستدراك .

ويمكن أن يقال: حاصل الجواب تغيير الدّليل على وجه يندفع الإعتراض فلا استدراك، بقى انّ المنافى للوجوب الذّاتى هوالافتقار إلى غير لايكون مستندا إلى الذّات . وأمّا الافتقار إلى مايستند اليه فلاينافى الوجوب الذّاتى على ماحقّقه بعض المحققين والبقاء على تقدير كونه زايدا يجوز أن يكون مستنداً إلى الذّات على كلا التّفسيرين، فلايتمّ الدّليل الأوّل .

لايقال: يتّجه على الدّليلين انّ البقاء على تقدير كونه وجودا فى الزّمان الثّانى إنّما يلزم من كونه زايدا افتقار الواجب فى وجوده فى الزّمان الثّانى إلى الغير، وهو لاينافى الوجوب الذّاتى إذ الواجب لذاته على ما خرج من القسمة ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده مطلقا ، وهذا إنّما يستلزم الإستغناء فى مطلق الوجود المقيّد . وأيضا يجوز أن يكون مطلق الوجود عين الذّات ، والوجود المقيّد زايدا عليه .

لأنّا نقول : هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه ، لأنّ الكلام فيما صدق عليه البقاء، ولاشكّ انّ ماصدق عليه وجود خاص، والوجود الخاصّ واحد لايختلف باختلاف الزّمان ، فلو كان زايدا يلزم افتقار الواجب لذاته فى وجوده الخاصّ إلى الغير وهو مناف للوجوب الذّاتى ضرورة. وأيضا قد تقرّر أنّ الوجود الخاصّ للواجب لذاته عينه فكيف يكون ما صدق عليه البقاء زايدا عليه .

الصّفة السّابعة من الصفات الثبوتية **أنّه تعالىٰ متكلّم بالإجماع** أجمع المسلمون على كونه تعالىٰ متكلما ، لكن اختلفوا فى معنى كونه متكلما وقدم الكلام وحدوثه .

فقالت **الاشاعرة** كما انّ كلامه تعالىٰ يطلق على الألفاظ المنظومة المترتّبة التى هى حادثة ويسمّى كلاما لفظيّا ، كذلك يطلق على معنى قائم بذاته يعبّر عنه بالعبارات

المختلفة ، وهو مغاير للعلم والقدرة وساير الصّفات المشهورة قديم مثلها ، ويسمّى كلا ما نفسيّا . ومعنى كونه متكلّما أنّه متصّف بالكلام النّفسىّ .

٣ وقالت **المعتزلة والكراميّة والحنابله** كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتّبة لاغير ، لكن **المعتزلة والكراميّة** قالوا بحدوثها **والحنابلة بقدمها** حتّى أنّهم بالغوا فقالوا بقدم الجلد والغلاف ، ويلزمهم القول بقدم المجلّد والكاتب وامثالها بطريق الأولىٰ

٦ كما لايخفىٰ .

ومعنى كونه متكلّما عند **المعتزلة** كونه مُوجِدا للكلام وعند **الكراميّة والحنابلة** كونه متصّفا به ، ومنشاء الخلاف فى القدم والحدوث أنّ هيٰهنا قياسين متعارضين :

٩ أحدهما أنّ كلامه تعالى صفة له ، وكلّ ما هوصفة له فهوقديم ، فكلامه قديم .

وثانيها أنّ كلامه مركّب من حروف مترتّبة متعاقبة فىالوجود ، وكلما هو كذلك فهوحادث ، فكلامه حادث .

١٢ فاختارت **الأشاعرة والحنابلة** القياس الأوّل ، واضطروا إلى القدح فىالقياس الثّانى. فمنعت **الأشاعرة** صغراه بناء على أنّ كلامه تعالىٰ ليس مركّبا منالألفاظ والحروف ، بل هومعنى قائم به . ومنعت **الحنابلة** كبراه .

١٥ واختارت **المعتزلة والكراميّة** القياس الثّانى واضطرّوا إلىالقدح فىالقياس الأوّل ، فنعت **المعتزلة** صغراه ، بناء على أنّ كلامه ليس صفة قائمة به ، بل بجسم من الأجسام و منعت **الكراميّة** كبراه ، بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته كذا قالوا .

١٨ وفيه نظر ، لأنّ القياسين ليسا متعارضين على رأى **الأشاعرة** فانّ المراد بالكلام فىالقياس الأوّل عندهم غيرماهوالمراد به فىالقياس الثّانى ، إذا المراد به فىالأوّل هوالكلام النّفسىّ ، وفى الثّانى الكلام اللّفظى ، فلا تعارض بينهما ، بلهم قائلون بكلا القياسين .

٢١ والنزاع بينهم وبين غيرهم راجع الى إثبات الكلام النّفسىّ ونفيه على ما لايخفىٰ .

ولايذهب عليك أنّه يتجّه على القياس الأوّل أنّه إن أريد بالصّفة الصّفة الموجودة منعنا الصّغرىٰ ، وإن أريد بها مطلق الصّفة منعنا الكبرىٰ . لأنّه وإن لم يجز

قيام الحوادث به تعالىٰ لكن يجوز أن تقوم به صفات إعتبارية متجدّدة إتّفاقاً مثل كـونه مع زيد وبعده. وأيضاً للمعتزلة أن يمنعوا كبرى القياس الأوّل بناء على أنّهم جوّزوا كون صفاته تعالى حادثة من غير أن يكون قائمة به تعالىٰ، حيث قالوا فى إرادته تعالىٰ انّها حادثة قائمة بذاتها لابذاته على مابيّن فى محلّه . ۳

واعلم ، ان قوله «بالاجماع» إشارة الى أنّ طريق إثبات الكلام هو السّمع لاالعقل على ماذهب اليه جماعة . وتقريره أنّه اتّفق جميع المسلمين على أنّه تعالىٰ متكلّم ؛ بل أجمع عليه كافة المليّين من الأوّلين والآخرين بحيث صار من ضروريات الدّين . ۶

وربّما يستدلّ عليه بقوله تعالىٰ : « وكَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْليماً » وبانّه قد تواتر وتوارث عن الأنبياء (ع) أنّه تعالى متكلّم ، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقّف على ثبوت صفة الكلام حتّى يلزم الدّور ، وفى كلّ منهما كلام لايخفىٰ على ذوى الأفهام ، على أنّ صاحب التلويح صرّح بأنّ ثبوت الشّرع موقوف على أمور منها صفة الكلام وعلى هذا لايصحّ اثبات الكلام بالسّمع كما لايخفى . ۹ ۱۲

وأمّا مااستدلّ به بعض المحقّقين من أنّ عموميّة القدرة يدلّ على ثبوت الكلام ففيه نظر ، لأنّ عموم قدرة الله تعالىٰ بجميع الممكنات على تقدير تسليمه إنّما يدلّ على مقدوريّة الكلام لاعلى كونه متكلّما بالفعل وهو المطلوب . ۱۵

ومنهم من تصدّى لاتمام الدّليل بضمّ مقدّمات فقال : لمّا ثبت أنّ قدرته تعالى عامّة شاملة لجميع الممكنات ، وخلق الألفاظ الدّالة على المعانى ممكن ثبت صحّة اتّصافه بالتّكلّم بمعنى خلق تلك الألفاظ . ولاشكّ أنّ عدم التّكلّم ممّن يصحّ اتّصافه به نقص يجب تنزيه الله تعالىٰ عنه ، وإن نوقش فى كونه نقصا سيّما إذا كان مع القدرة على التّكلّم كما فى السّكوت ولاخفاء فى انّ المتكلّم أكمل من غير المتكلّم ، ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق ، فثبت أنّه متكلّم بمعنى أنّه خالق للألفاظ الدّالة على المعانى وهو المطلوب . ۱۸ ۲۱

اقول : فيه أنّه لوسلّم إمكان خلق الألفاظ من الله تعالىٰ وكون المخلوق خالقها ، فلا نسلّم المتكلّم أكمل من غيره كما فى القيام والقعود وأمثالها فليتأمّل .

وإذا تمهّد هذه المقدّمات فنقول :

الحقّ المختارعندالفرقة النّاجية مذهب المعتزلة وإلىٰ هذا اشاربقوله : «**وَالْمُرَادُ**
٣ **بِالْكَلَامِ** » المستند الى الله تعالى فى الشّرع **الْحُرُوفُ** لامعانيها كما هوالمشهور عند **الأشاعرة** **الْمَسْمُوعَةُ** لاالمتخيّلة كما اختاره **بعض المحقّقين** فى تحقيق كلام الأشعرى وسيجيء بيانه . **الْمُنْتَظِمَةُ** اى المرتّبة ترتيبا يدلّ على الحدوث لا كما زعمت **الحنابلة**
٦ من أنّ الحروف المسموعة قديمة **وَمَعْنَى أَنَّهُ يُوجِدُ الْكَلَامَ فِي جِسْمٍ مِنَ الأَجْسَامِ** كشجرة **موسىٰ** (ع) او الملك او النّبى (ع) لا كما زعمت **الأشاعرة** من أنّ معنى كونه تعالى متكلّماً أنّه متصّف بالكلام النّفسى ، ولا كما زعمت **الحنابلة والكراميّة**
٩ من أنّ معنى كونه تعالىٰ متكلّما أنّه متصّف بالكلام مع كونه عندهم عبارة عن تلك الحروف المسموعة المنظومة .

أمّا بيان أنّ كلامه تعالى تلك الحروف المذكورة الحادثة فمن وجوه :
١٢ منها أنّه علم بالضّرورة من الدّين أنّ كلام الله تعالىٰ هوهذا المؤلّف المنتظم من الحروف المسموعة بحيث لاينصرف الذّهن منه إلّا إليه .

ومنها أنّ كلامه تعالى لوكان أزليّاً لزم الكذب فى أخباره الماضويّة كقوله تعالى :
١٥ « **إنّا أرْسَلْنَا نُوحاً** » و« **قَالَ مُوسىٰ** » وغيرهما .

ومنها أنّ كلامه تعالىٰ يشتمل على أمرو نهى ونحوهما ، فلوكان أزليّاً لزم الأمر بلا مأمور والنّهى بلا منهىّ وذلك سفه .

١٨ وأجيب عن الأوّل بأنّه لانزاع فى إطلاق كلام الله على هذا المؤلّف الحادث و هوالمتعارف عند عامّة **القرّاء والفقهاء والاصوليّين** ، إلّا انّه كما يطلق على هذا يطلق على المعنى النّفسىّ القائم بذاته تعالى وهو أزلّى ، وفيه ان النّفسانىّ غيرمعقول ، وسيأتى تحقيقه
٢١ إن شاء الله تعالى .

وعن الثّانى والثّالث بأنّ كلامه تعالى لم يتّصف فى الأزل بالماضى والحال والإستقبال والأمرو النّهى وغيرهما ، بل إنّما يتّصف بها فيما لايزال بحسب التعلّقات .

وحاصله ان المتصف بها هو الكلام اللفظى لا النفسى المتعلق به. وفيه ان اتصاف الكلام اللفظى بتلك الصفات يستلزم اتصاف الكلام النفسى الذى هو مدلول كلام اللفظى كما لايخفى، على أن المدعى حدوث الكلام اللفظى وأما انتفاء الكلام النفسى فبنا على أن النفسانى غير معقول. وأما ان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام لاكونه متصفاً به فلا متناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وتفسير الأشاعرة لكلام الله تعالى بالمعنى القائم بذاته تعالى المسمى بالكلام النفسى **غير معقول**، أى غير متصور لأنه غير العلم والقدرة والإرادة وساير الصفات المشهورة، وغير هذا الصفات غير متصور، فالكلام النفسى غير متصور وما لايكون متصورا لايصح اثباته، كذا قالوا.

وفيه ان الكلام النفسى وإن كان غير متصور بالكنه وبخصوصه لكنه متصور بوجه ما، والتصور بوجه ما كاف فى الإثبات، على ان المطلوب نفى الثبوت لانفى الإثبات، اللهم إلا أن يقال المراد ما لايكون متصورا بوجه ما لايكون إثباته على تقدير وقوعه صحيحاً صادقاً لعدم ثبوته فى الواقع بناء على امتناع المجهول المطلق.

و يحتمل أن يكون قوله: «غير معقول» بمعنى باطل كما هو المتبادر عرفا. ووجهه أن **الأشاعرة** فسروا الكلام النفسى بالمعنى القايم بالنفس الذى هو المدلول الكلام اللفظى، ومغاير للصفات المشهورة، ولاشك ان ذلك المدلول مركب من ذوات و صفات يمتنع قيامها بذاته تعالى، فقيامه به باطل قطعاً.

واعلم ان **لصاحب المواقف** رسالة مفردة فى تحقيق الكلام النفسى، محصلها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وتارة على معنى القايم بالغير، **والأشعرى** لما قال الكلام هو المعنى النفسى توهم **الأصحاب** أن مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده، وهو الذى فهموه منه له مفاسد كثيرة كعدم إكفار من أنكر كلامه مابين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدى بكلامه الحقيقى إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية، فوجب حمل كلام

الشّيخ على أنّه اراد بالمعنى القائم بالغير فيكون الكلام النّفسي عنده أمرا شاملا للّفظ و المعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى .

٣ وما يقال من أنّ الحروف والألفاظ مترتّبة متعاقبة ، فجوابه انّ ذلك التّرتّب إنّما هو فى التّلفّظ لعدم مساعدة الآلة ، فالحادث هوالتّلفّظ دون الملفوظ إنتهى[1] .

وقال بعض المحقّقين فى شرح المواقف هذا الحمل لكلام الشيخ ممّا اختاره

٦ محمّد الشّهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى أنّه أقرب إلى الأحكام الظّاهرية المنسوبة الى قواعد الملّة وفيه نظر :

أمّا أوّلا ، فلانّ اشتراك كلام الله تعالى بين اللّفظى والنّفسى يدفع تلك المفاسد

٩ قطعاً .

وأمّا ثانياً ، فلأنّه إن اراد بقيام ذلك الأمر الشّامل للّفظ والمعنى جميعاً بذاته تعالى قيامه باعتبار صورة العلميّة به تعالى كالفاظ القرآن بالنسبة إلى الحافظ فهوراجع إلى صفة

١٢ العلم ، مع أنّهم اتّفقوا على أنّ كلامه تعالى مغاير للعلم والإرادة وساير الصّفات المشهورة ، على أنّه لااختصاص للقيام باعتبار صورة العلميّة بكلام الله تعالى[1] بل كلام البشر أيضاً قائم به تعالى[1] بهذا الإعتبار وكذا ساير الموجودات . وإن اراد قيامه به باعتبار صورته

١٥ الخارجيّة فمن البيّن المكشوف انّ الملفوظ حادث كالتّلفّظ ، والفرق بينهما فى ذلك خارج عن طور العقل على ما لايخفى[1] .

الصّفة الثّامنةُ من الصّفات الثّبوتيّة أنّهُ تعالى[1] صادقٌ فى جميع أخباره .

١٨ اتّفق المسلمون على أنّ كلامه تعالى صادق ، والكذب فيه محال ، وهما يطلقان تارة على ما هوصفة الكلام وتارة على ما هوصفة للمتكلّم . فالصدق على الأوّل عند الجمهور وهوالمذهب المنصوركون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقا للواقع ويقابله الكذب

٢١ بمعنى خبر لا يكون حكمه مطابقا للواقع . والصّدق على الثّانى هوالإخبار عن الشّىء على ما هو عليه فى نفس الأمر ويقابله الكذب بمعنى الإخبار عن الشّىء لاعلى ما هوعليه فى نفس الأمر . والدّليل على ذلك انّه لولم يكن كلامه الخبرى صادقا لكان كاذبا لانحصار

الخبر فیهما علی التحقیق، لکن اللازم باطل، **لأنّ الکذب قبیح بالضرورة** والقبیح محال علیه تعالی[۱] کما سیجیء بیانه فالملزوم مثله . وأیضاً اللازم باطل **لأنّ الله تعالی[۱] منزّه عنه** أی عن الکذب **لاستحالة النّقص علیه** أی لأنّ الکذب نقص بدیهة، والنّقص محال علیه بالإجماع. وفی بعض النّسخ « ولاستحالة النّقص علیه » بالواو وحینئذ یکون قوله : « والله تعالی منزّه عنه » ای عن القبیح من الدّلیل الأوّل وهی أحسن کما لایخفی[۱].

واعلم انّ الدّلیل الأوّل من الأدلّة **المعتزلة**، والثّانی من أدلّة **الأشاعرة**، وفیه انّ المطلب یقینیّ، والدّلیل المستند إلی الإجماع لایفید الیقین إلّا إذا کان الإجماع مقطوعا به و هو فیما نحن فیه ممنوع . علی أنّ الإجماع المقطوع به لایلزم أن یفید الیقین علی رأیهم، وأیضاً الإجماع عندهم إنّما یکون حجّة لاستناده إلی النّص ، ودلالة النّص موقوفة علی صدق کلام الله تعالی ، فإثبات صدق کلامه تعالی[۱] بما یستند إلی النّصّ یستلزم الدّور .

وما قال **صاحب المواقف** من أنّ صدق النّبیّ (ص) لایتوقّف علی صدق کلامه تعالی بل علی تصدیق المعجزة وهو تصدیق فعلیّ منه تعالی لافولیّ علی مابیّن فی محلّه منظور فیه ،لأنّ المعجزة إنّما یدلّ علی صدق النّبی فی دعوی النّبوّة وکونه رسول الله، وأمّا صدقه فی سایر الاحکام فالظّاهر من کلامه انّه لاستدعاء الرّسالة أن یکون أحکامه من عند الله فیتوقّف علی صدق کلامه تعالی، کیف وقد حکم هذا القائل بأن الدّلیل الأوّل مبنیّ علی کون الحسن والقبح عقلیّین، مع أنّه لو لم یتوقّف صدق کلام النّبیّ (ص) علی صدق کلام الله تعالی لتمّ ذلک الدّلیل علی تقدیر کون الحسن والقبح شرعیّین أیضا . والحقّ أنّه لیس الدّلیل الأوّل مبنیّا علی کون الحسن والقبح عقلیّین ، ولا الدّلیل الثّانی مستلزما للدّور کما لایخفی[۱].

وأمّا ما أورده علی الدّلیل الثّانی من أنّه إنّما یدلّ علی صدق الکلام النّفسیّ دون اللّفظیّ مع أنّ المقصود الأهمّ إثبات صدقه، وذلک لأنّ النّقص فی کلام اللّفظی معناه القبح فی ایجاده وخلقه، وحاصله القبح العقلی وهم لایقولون به، فلایصحّ منهم إثبات صدق

الكلام اللّفظى بلزوم النّقص .

فأقول : يمكن دفعه بأنّه إذا ثبت صدق الكلام النّفسى بأىّ دليل كـان يلزم صدق الكلام اللّفظى قطعا ، بناء على أنّ الكلام النفسىّ هو مدلول الكلام اللّفظى ، ولاشكّ انّ صدق الدّال و كذبه راجعان إلى صدق المدلول وكذبه . فالفرق فى ذلك بين الأدلّة الدّالة على صدق الكلام النّفسىّ مما وقع من بعض المحقّقين ليس على مـا ينبغى .

تأمّل فى هذا المقام حتى ينكشف المرام فإنّه من مزالّ أقدام الأفهام .

الْفَصْلُ الثَّالِثُ

من الفصول السبعة

فِي
صِفَاتِهِ السَّلْبِيَّةِ

وقد يسمّىٰ بصفات الجلال ، كما انّ الثبوتيّة تسمّىٰ بصفات الكمال ، **وَهِيَ** أى الصّفات السّلبيّة كثيرة جدّا ، لكن المذكورة منها هٰهنا صفات **سَبْعٌ** :

الصّفة **الأولىٰ** منها **أنَّهُ تَعالىٰ لَيْسَ بِمُرَكَّبٍ** لامن الأجزاء الخارجيّة ولا من الأجزاء الذّهنيّة **وَإلّا** ، أى لأنّه لوكان مُرَكّباً **لَكَانَ مُفْتَقِراً إلىٰ أجزائِهِ** أى كلّ واحد من أجزائه ، والّلازم باطل ، فالملزوم مثله . وأمّا بيان الملازمة فلأنّ كلّ مركّب موجود مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه بالضّرورة ، وأمّا بطلان الّلازم فلأنّ المفتقر إلى الجزء مفتقر إلى الغير ، **وَالْمُفْتَقِرُ إِلَى الغَيْرِ** مطلقا سواء كان ذالك الغير جزءً أوخارجا **مُمْكِنٌ** ضرورة أنّ الوجوب الذّاتى ينافى الإفتقار إلى الغير ، وقد ثبت أنّه واجب الوجود لذاته، هذا خلف . وماقيل فى تقرير هذا الدّليل من أنّه تعالىٰ لوكان مركّبا لزم الإنقلاب ليس على مالاينبغى كما لايخفىٰ .

ثمّ فى هذا الدّليل نظر ، لأنّه إن أراد من الإفتقار الإفتقار فى الوجود الخارجى ، فلانسلّم أنّه تعالى لوكان مركّبا من الاجزاء الذّهنية لكان مفتقرا فى الوجود الخارجى ألى الغير ، وإن أراد الإفتقار فى شيء من الوجودين مطلقا ، فلا نسلّم أنّ المفتقر إلى الغير

فى الوجود الذّهنى ممكن، لأنّ الوجوب الذّاتى لاينافى الإفتقار إلى الغير فى الوجود الذّهنىّ.
نعم يلزم إمكانه بحسب الوجود الذّهنىّ لكنّه ليس خلاف المفروض، ضرورة أنّ
٣ الوجوب الذّاتىّ باعتبار الوجود الخارجى لاينافى الإمكان باعتبار الوجود الذّهنى.

وبالجملة هذا الدّليل إنّما يدلّ على نفى التّركيب من الأجزاء الخارجيّة، والمطلوب
على ماتقرّر نفى التّركيب مطلقا، فلا يتمّ التّقريب، إلّا أن يقال المدّعىٰ هٰهنا نفى التّركيب
٦ من الأجزاء الخارجيّة فتدبّر.

الصّفة **الثّانية** من الصّفات السّلبيّة **أنّهُ تَعَالىٰ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا عَرَضٍ**

الجسم عند **الحكماء** و **بعض المتكلّمين** هو الجوهر القابل للأبعاد الثّلاثة، وعند بعضهم
٩ هو الجوهر المركّب من جزئين فصاعدا، والجوهر عندهم هو الحادث المتحيّز لذاته،
والعرض هو الحالّ فى المتحيّز لذاته، **وَإلّا** أى إن كان جسما او عرضا **لَافْتَقَرَ إلَى
الْمَكَانِ** واللّازم باطل، فالملزوم مثله، أمّا الملازمة فلأنّ كلّ جسم متمكّن، أى
١٢ متحيّز لما عرفت سابقا، وكلّ متمكّن محتاج إلى المكان اى الحيّز، وهو عند **المتكلّمين**
الفراغ الموهوم الّذى يُشغله الجوهر، فيكون كلّ جسم مفتقر إلى المكان، وكذا كلّ
عرض حالّ فى المتمكّن مفتقر إليه، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشّيء مفتقر إلى ذلك الشّيء،
١٥ فيكون كلّ عرض مفتقر إلى المكان، فثبت انّه تعالى لوكان جسما أو عرضا لكان مفتقرا
إلى المكان. وأمّا بطلان اللّازم فلانّ الإفتقار إلى الغير يستلزم الإمكان، هذا خلف.

وفيه نظر، لأنّه إن أراد بالإفتقار إليه فى الوجود فالملازمة ممنوع، لأنّ المتمكن إنّما
١٨ يفتقر إلى المكان فى تمكّنه لافى وجوده، وإن أراد الإفتقار فى التّمكن، فالملازمة مسلّمة،
لكن بطلان اللّازم ممنوع، إذ الإفتقار فى التّمكّن لايستلزم الإمكان المنافى للوجوب
الذّاتى كما لايخفىٰ.

٢١ أقول يتّجه أيضاً أنّه لوصحّ ذلك الدّليل لزم أن يكون الله تعالىٰ مع العالم مثلا،
وهو باطل بديهة واتّفاقاً، وذلك لأنّه تعالى لوكان مع العالم لافتقر إلى العالم، واللّازم
باطل فالملزوم مثله، وماهو جوابنا فهو جوابكم.

وأيضاً العرض على مافسّره **المتكلّمون** هو الحالّ فى المتمكّن ، ولانسلّم انّ كلّ حالّ فى شيء مفتقر اليه فى الوجود ، لجواز أن يكون المحل مفتقر إلى الحالّ فيه كما فى الصّورة الجسميّة الحالّة فى الهيولى المفتقرة إليها فى الوجود على راى **الفلاسفة** ، وهذا وإن لم يقل به **المتكلّمون** لكنّه كاف فى إيراد المنع على دليلهم . وأمّا على مافسّره **الفلاسفة** ، وهو الحالّ فى الموضوع ، اى المحلّ المقوّم لما حلّ فيه فهو لايستلزم المكان فضلا عن الإفتقار اليه ، إذ الموضوع أعمّ من أن يكون متمكّنا أولا ، اللّهم إلّا أن يفسّر العرض هٰهنا بالحالّ فى المتمكّن المفتقر إليه وسيجيء زيادة تحقيق لهذا المقام ، على أنّه لوتمّ افتقار العرض إلى محلّه المتمكّن لكفى فى نفى العرضيّة فلاحاجة إلى بيان افتقاره إلى المكان فتأمّل جدّا .

وَ أيضا لوكان الله تعالى جسما أوعرضا **لَامْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الْحَوَادِثِ** والّلازم باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة فلأنّ كلّ جسم وعرض يمتنع انفكاكه عن الحركة والسّكون كما مرّ بيانه ، وأمّا بطلان الّلازم فلأنّ كلّما يمتنع انفكاكه عن الحوادث فهو حادث وقد مرّ بيانه أيضا ، **فَيَكُونُ** الله تعالى على تقدير امتناع انفكاكه عن الحوادث **حَادِثًا وَهُوَ مُحَالٌ** ، لأنّه قد ثبت قدمه فيما سبق ، هذا خلف . أولأنّه قد ثبت وجوبه الذّاتى والحدوث يستلزم الإمكان ، هذا خلف . ويمكن الإستدلال على نفس الجسميّة والعرضيّة على رأى **المتكلّمين** بأنّهما قسمان للحادث عندهم فيكونان حادثين قطعاً .

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ البارى تعالى فِي مَحَلٍّ أى لايمكن حلوله فى شيء أصلا **وَإِلَّا** أى وإن أمكن حلوله فى شيء **لَافْتَقَرَ إِلَيْهِ** أى لامكن افتقاره تعالى فى وجوده إلى ذلك الشّيء ، وامكان افتقاره فى الوجود إلى الغير باطل كافتقاره فيه إليه ، ضرورة انّ امكان المحال محال أيضا ، أوالمعنى إن حلّ البارى تعالى فى شيء لافتقر إليه ، لكن افتقاره إليه محال قطعاً ، فيكون حلوله فى شيء محالا ، وهذا معنى عدم امكان حلوله فى شيء .

والدّليل على أنّ الحلول يستلزم الإفتقار إلى المحلّ أنّ المعقول من الحلول هو الحصول على سبيل التّبعيّة ، وهويستلزم الإفتقار إلى المحلّ هذا خلاصة ماقيل .

اقول : فيه نظر ، لأنّا لانسلّم أنّ الحلول هو الحصول على سبيل التّبعيّة ، سواء أريد

به‌التّبعيّة فى‌الوجود أوالتّبعيّة فى‌التّحيّز بمعنى‌أن يكون المحلّ واسطة فى‌عروض‌التّحيّز له على ماقيل ، بل الحلول هوالإختصاص الناعت بالمنعوت ليتأوّل حلول الصّفات فى‌ذات الواجب على رأى **الاشاعرة**، على أنّ استلزام التّبعيّة فى‌التّحيّز للإفتقار إلى المحلّ غير مسلّم ، ألايرى أنّ **صاحب المواقف** جعل الإستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التّبعيّة مقابلا للاستدلال باستلزامه الإفتقار إلى المحلّ ، وبالجملة كون الحلول مستلزما للإفتقار إلى المحلّ ممنوع كما فى‌حلول الصّورة فى الهيولىٰ على راى **الحكيم**، نعم الحلول بمعنى التّبعيّة فى التّحيّز يستلزم الإفتقار إلى الحيّز بناء على ما ادّعوا من أنّ التّحيّز يستلزم الإفتقار إلى الحيّز ، وسيجىء الكلام فيه تفصيلا .

واعلم انّه قد نقل عن **بعض المتصوفة أنّه** تعالىٰ يحلّ فى **العارفين** وعن **النّصارى** انّه‌حلّ فى‌**عيسى** (ع) ، فإن أرادوا بالحلول المعنى‌المذكورفلاشكّ فى‌بطلانه لماعرفت، و إن أرادوا معنى‌آخرفليبين أوّلا حتى‌نتكلّم عليه ثانياً . وأمّا مانقل‌عن‌**الانجيل** ممايدلّ على أنّ **عيسى** (ع) عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله فيه فى‌جواب **يوحنا** وهو واحد من **الحواريين** ، فعلى تقدير صحّته وعدم تحريفه محمول على أنّه من قبيل المتشابهات وهى كثيرة فى **الكتب الالهيّة**، ويردها **العلماء** بالتّأويل إلى ما علم صحّته بالدّليل، فيجوز أن يكون المراد من‌الحلول الإختصاص واللّطف ومن‌الأب المبدأ كما انّ القدماكانوا يسمّون المبادى بالآباء .

وقد نقل عن **بعض غلاة الشيعة** أنّه تعالى حلّ فى **الأئمة المعصومين** (ع) ، بناء على أنّ الظهورالرّوحانى فى‌صورة الجسمانى ممكن كظهور **جبرئيل** فى‌صورة **دحية الكلبى**، فلا يبعد أن يظهرالله تعالى فى‌صورة بعض الكاملين كا**ميرالمؤمنين** (ع) وعترته الطّاهرين، لأنّهم أكمل الخلق وأشرفهم، وأنت تعلم أنّ الظهور غيرالحلول وأنّ **جبرئيل** لم يحلّ فى **دحية الكلبى** بل ظهربصورته ، فالظّاهر أنّهم أرادوا بالحلول الظهور .

ولا يجوزأن يكون **فى جهة** كالعلووالسّفل وغيرهما. وهى‌إمّاحدود وأطراف الأمكنة، أونفس‌الأمكنة باعتبار عروض‌الإضافة إلى شىء **وإلّا** أى و إن كان الله تعالىٰ

فى جهة **افْتَقَرَ إليهَا** لأن كلّ ماهو فى جهة يفتقر إليها ضرورة ، فيلزم أفتقار الواجب بالذّات إلى الغير وهوينافى الوجوب الذّاتى قطعاً .

اقول : فيه نظر ، لأنّ مايكون فى جهة إنّما يفتقر إليها فى كونه فيها لافى وجوده ، ٣
ومايناقى الوجوب الذّاتى إنّما هوالافتقار إلى الغير فى الوجود لاغير ، على أنّه لوصحّ هذا الدّليل لزم امتناع اتّصافه تعالىٰ بالصّفات النسبيّة مثل كونه رازقا وخالقا إلى غير ذلك كما أشرنا إليه . ٦

وقدخالف فيه **المشبّهة** واتّفقوا على أنّه تعالى فىجهة الفوق ، لكن اختلفوا فى كونه فىالجهة مثل كون الأجسام فيها أولا ، والأوّل باطل لماعرفت ، والنّزاع فىالثّانى راجع إلى اطلاق اللفظ دون المعنى ؛ ومستندهم فى ذلك الظّواهر السّمعيّة وهى متأوّلة ٩
قطعاً على مافصّل فىمحلّه. **وَلاَ يَصِحُّ** أى لايمكن طارية **عَلَيْهِ اللّذَّةُ وَالأَلَمُ** أى لايصحّ طريانها .

اعلم انّ الظّاهر المشهور عند **المتكلّمين** أنّ اللّذة والألم مطلقا من الكيفيّات ١٢
النّفسانيّة ، وتصوّرهما على وجه تميّزهما عمّاعداهما بديهى لايحتاج إلى تعريف ، فإنّ الإحساس الوجدانىّ بجزئياتهما قد أفاد العلم بمفهومهما على وجه يتأتّىٰ تحصيل مثله بطريق الإكتساب كمافى سايرالمحسوسات على مالايخفىٰ على ذوى انصاف ، وانّه يمتنع اتّصافه ١٥
تعالى بمطلق اللّذة والألم وهو المتبادر من عبارة الكتاب لأنّهما من الكيفيّات المختصّة بذوات الأنفس ، والله تعالى منزّه عن النّفس . ولكونهما تابعين للمزاج المستلزم للتّركيب ، لان السّبب القريب للّذّة اعتدال المزاج والألم سوءه على ماهوالمختار عند ١٨
المحققّين . ويبتنى عليه قوله **لاِمْتِنَاعِ** طريان **الْمِزَاجِ عَلَيْهِ تَعَالىٰ** وهذا لأنّ المزاج كيفيّة متشابهة حاصلة للمركّبات العنصريّة بسبب انكسار الكيفيّات المتضادّة لأسطقساتها المتفاعلة عند امتزاجها وتماسّها ، إمّا بأن تخلع تلك الأسطقسات كيفيّاتها ٢١
المتعدّدة وتلبس كيفيّة واحدة حقيقة على ماهومذهب **الأطباء** ، أوبنكسرتلك الكيفيّات عن صورتها ويتقارب بحيث تصير كيفيّة واحدة ملتئمة من تلك الكيفيّات المنكسرة

على ماهو مذهب **الحكماء** فالمزاج على المذهبين يستلزم التّركيب ، وقد ثبت امتناع التّركيب عليه تعالىٰ ، فيلزم امتناع اتّصافه تعالى بالمزاج وتوابعه من اللذّة والألم وغيرهما ، وللمناقشة فى الدّليلين مجال واسع على مالايخفىٰ .

وقال **الحكماء** اللّذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والألم إدراك المنافر من حيث هومنافر ، وكلّ منهما حسّى إن كان إدراكا بالحسّ ، وعقلىّ إن لم يكن ادراكا به ، فهم يثبتون له تعالى اللّذة العقليّة ، لأن من أدرك كمالا فى ذاته التذّبه ضرورة ، ولاشكّ انّ كمالاته تعالى أجلّ الكمالات ، و إدراكه أقوى الإدراكات ، فوجب أن يكون لّذته أقوى اللّذات ، ولذا قالوا أجلّ مبتهج هوالمبدء الأوّل بذاته ، وينفون عنه اللّذة الحسّية لكونها من توابع المزاج ، والألم مطلقاً لأنّه تعالى منزّه عن أن يكون شيء منافرا ومنافيا له ، إذالشيء لايكون منافيا لمبدائه ، ووافقهم **بعض المحققّين** منّا .

وفيه نظر ، أمّا أوّلاً فلأنّا لانسلّم أنّ اللّذة نفس الإدراك بل هى مسبّبة عنه ، ولوسلّم ذلك فلا نسلّم أنّها مطلق الإدراك ، بل هى الإدراك النّفسانىّ دون ادراكه تعالى لكونهما مختلفين قطعاً .

وأيضا لانسلّم أنّ الشيء لايكون منافيا لمبدائه بوجه ما ، لجواز أن يكون المعلول منافيا للعلّة من بعض الوجوه كبعض أفعال العباد بالنّظر إليه تعالى وهوعلّة لها ولوبواسطة فليتأمّل .

فقد بان من ذلك البيان أنّ امتناع مطلق الألم عليه تعالىٰ متّفق عليه بين العقلاء ، وأمّا امتناع مطلق اللّذّة فمختلف فيه بين **جمهور المتكلّمين والحكماء** ، فالقول بأنّ نفى مطلق اللّذّة عنه تعالىٰ من **المتكلّمين** يحتمل أن يكون لعدم ورود الشّرع بذلك ، فإنّ أسماءالله تعالىٰ توقيفيّة ليس من الأدب إطلاق شيء منها عليها إلّا بإذن الشّارع غير ظاهر كما لايخفىٰ .

وَلا يَتَّحِدُ أى لايمكن اتّحاده تعالىٰ **بِغَيْرِهِ** الاتّحاد الحقيقى أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أوينضمّ إليه . وقد يطلق الاتّحاد بطريق المجاز

على معنيين آخرين : أحدهما أن يصير شىء ما شيئاً آخر بطريق الإستحالة فى ذاته أو صفته الحقيقيّة كما يقال « صار الماء هواء » أو « صار الأسود أبيض » وثانيهما أن يصير شىء بانضمام شىء آخر إليه حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصاً واحدا حقيقيّا كما يقال : « صار التّراب طينا » والكلّ محال فى حقّه تعالىٰ . أمّا الأوّل ، فلا متناعه فى الواجب والممكن مطلقاً وقد ادّعوا أنّه ممّا يحكم به بديهة العقل ، وما يذكر فى توضيحه إنّما هو من قبيل التّنبيهات فالمناقشة لايجدى كثير نفع . وأمّا الثّانى ، فلأنّ الإستحالة الذّاتيّة تستلزم انتفاء الذّات ، وهوينافى الوجوب الذّاتى قطعاً . والإستحالة الوصفيّة تستلزم تبدّل الصّفة الحقيقيّة وهومستلزم للنّقص فى ذاته تعالى مع كونه منزّها عن ذلك إجماعاً . وأمّا الثّالث ، فلأنّه إن لم يكن شىء من الواجب وما انضمّ إليه حالّا فى الآخر امتنع أن يتحصّل منهما حقيقة واحدة بالضّرورة ، وإن كان أحدهما حالّا فى آخر ، فإن كان الواجب حالّا يلزم احتياجه إلى الغير وهومحال ، وإن كان الآخر حالّا فيه لكان الحالّ عرضا ضرورة استغناء المحلّ لكونه واجباً ، ولا يحصل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقيّة بل مهيّة اعتباريّة .

اقول : فيه نظر ، أمّا أوّلاً ، فلأنّا لانسلّم أنّ تبدّل صفته الحقيقيّة يستلزم النّقص فى ذاته وسيجىء تفصيله . وأمّا ثانيا ، فلأنّا لانسلّم أنّه لولم يكن احدهما حالّا فى الآخر امتنع أن يتحصّل منهما حقيقة واحدة حقيقيّة ، ولوسلّم فيجوز أن يكون الواجب حالّا ولايلزم احتياجه فى الوجود إلى الغير ، إذا الحلول لايستلزم احتياج الحالّ إلى المحلّ فى الوجود على ماقالوا فى حلول الصّورة والهيولىٰ . ولوسلّم فيجوز أن يكون الحالّ عرضاً ، والحكم بأنّه لايتحصّل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقيّة ممنوع علىٰ ماقالوا فى السّرير انّه مركّب من القطع الخشبيّة والهيئة الإجتماعيّة الّتى هى عرض هذا . والظاهر أنّ المراد من الاتّحاد هيٰهنا هوالاتحاد الحقيقى ومعنى قوله **لامتناع الإتّحاد مطلقاً**

أنّ الإتّحاد الحقيقى محال فى كلّ موجود سواء كان واجبا أوممكنا كمايشهد به البديهة ، فيلزم امتناعه فى حقّه تعالىٰ بطريق الأولىٰ ، وحمل الاتّحاد على الأعمّ من المعنى الحقيقىّ والمعنيين

المجازيين ، وجعل قوله : « مطلقـاً » إشارة الى هذا التّعميم كما وقع فى بعض الشروح تكلّف لايخلو عن تعسّف .

٣ وربما ينسب الى النّصارى القائلين بحلوله فى المسيح القول باتّحاده تعالى به والى بعض المتصوفة القائلين بحلوله تعالى فى العارفين القول باتّحاده تعالى بهم، بناء على أنّ كلام هاتين الفرقتين مضطرب بين الحلول والاتّحاد، والكلام معهم فى الاتحاد كالكلام

٦ معهم فى الحلول . فليتأمّل .

وانت تعلم أنّه لايظهر وجه مناسب لجمع المصنّف عدة من الصّفات وعدّها صفة واحده من الصّفات السّلبيّة كما لايخفى .

٩ الصّفة **الثّالثة** من الصفات السّلبية **أنّهُ تعالى لَيْسَ مَحَلّاً لِلْحَوَادِثِ**

أى يمتنع أن يقوم بهحادث ، خلافاً للكرامية فإنّهم يجوّزون قيّام الحوادث به تعالى كالإرادة والكلام كما مرّت إليه الإشارة ، وللمجوس فإنّهم يجوّزون قيام كلّ صفة

١٢ حادثه من صفات الكمال به تعالى . وأمّا قيام الصّفات الاعتباريّة المتجدّدة به تعالى مثل كونه مع العالم بعد ما لم يكن معه ، وكونه رازقا لزيد فى حيوته غير رازق له بعد مماته فجائز اتّفاقاً .

١٥ واحتجّوا على ذلك بوجوه أورد المصنّف وجهين منها وأشار إلى أحدهما بقوله: **لِامتناع انْفِعَالِه عَنْ غَيْرِه** وتقريره أنّه لوقام بهحادث لكان منفعلا ومتأثّرا عن غيره واللّازم باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة ، فلأنّ الحادث لابدّ له من علّة ،

١٨ ولايجوز أن يكون علّته عين الذّات أوشيئاً من لوازم الذّات وإلّا لزم قدم الحادث لقدم علّته فيلزم أن يكون علّته أمرا منفصلا عن الذّات فيكون الذّات متأثّرا عنه . وأمّا بطلان اللّازم فلأنّ تأثّره تعالى عن غيره يستلزم احتياجه فى صفته الكمالية إلى الغير وهو

٢١ محال .

وفيه نظر، أمّا أوّلا فلأنّه يجوز أن يكون علّة ذلك الحادث عين الذّات إمّا بطريق الإختيار بأن يكون الذّات مقتضيا له بانضمام الإرادة على ما هو رأى المتكلّمين

كما فى سائر الحوادث. وإمّا بطريق الإيجاب بأن يكون ذلك الحادث مسبوقا بحادث آخر هو أيضا من صفات الكمال له تعالى، وذلك الأمر مسبوقا أيضاً بحادث آخر كذلك لا إلى نهاية على ما هو رأى **الحكماء** كما قالوا فى حركات الأفلاك، وعلى هذا لا يلزم تأثّره تعالى عن غيره بل إنّما يلزم احتياجه فى صفاته الكماليّه إلى صفات كمالية أخرىٰ، ولا استحالة فيه. ٣

لا يقال: لو تسلسلت الحوادث فى ذاته تعالى يلزم أن لا يكون خاليا عن الحوادث، ومالا يكون خاليا عن الحوادث حادث و الإ يلزم قدم الحادث فيلزم حدوث الواجب لذاته، فلابدّ من الإنتهاء إلى صفة حادثة يكون مستندة إلى أمر منفصل عن الذّات فيلزم تأثّره عن الغير واحتياجه اليه فى صفته الكماليّة. ٦ ٩

لأنّا نقول: لانسلّم أنّ كلّما لا يخلو عن الحادث حادث، وقد مرّ الكلام فيه تفصيلا.

لا يقال: التّسلسل فى الحوادث المتعاقبة باطل على رأى **المتكلّمين** وبرهان التّطبيق والتضايف وغيرهما فيتمّ الإحتجاج على رأيهم. ١٢

لانّا نقول: قد استدلّ **الحكماء** أيضاً بهذا الدّليل حتى قيل هو المعتمد عليه عندهم فى إثبات ذلك المطلوب ويرد الإشكال عليهم قطعاً، لأنّ التّسلسل فى الأمور المتعاقبة فى الوجود جائز عندهم على ما مرّ غير مرة ١٥

وأمّا ثانيا، فلأنّا لا نسلّم أنّ كلّ صفة قائمة به تعالىٰ صفة الكمال، ولو سلّم فلانسلّم أنّ احتياجه تعالى إلى الغير فى صفته الكمالية محال، إنّما المحال احتياجه إلى الغير فى وجوده وهو غير لازم، اللّهم إلّا أنْ يتمسّك بالإجماع وفيه مافيه، وأمّا فى بعض الشروح من انّ الإنفعال يستلزم المادّة، والواجب لذاته يمتنع ان يكون ماديّا ففيه مالا يخفى. ١٨

وأمّا ثالثا، فلأنّ هذا الدّليل لو تمّ يدلّ على امتناع اتّصافه تعالىٰ بالصّفات الإعتبارية المتجدّدة أيضاً، وقد عرفت أنّه جائز بالإتّفاق، وأشار إلى الوجه الثّانى بقوله **وامْتِنَاعِ النَّقْصِ عَلَيْهِ** أى لامتناع طريان النّقص وجريانه عليه تعالىٰ. و تقريره، انّه لو قام به تعالى حادث لكان ناقصاً قبل قيام ذلك الحادث به، والّلازم باطل ٢١

والملزوم مثله . أمّا الملازمة فلإنّ جميع صفاته صفات الكمال، فلوكان شيء منها حادثا لكان الذّات خاليا عنه قبل حدوثه ، والخلّو عن صفة الكمال نقص . وأمّا بطلان
٣ اللّازم فلإجماع علىٰ تنزيهه تعالىٰ عن النّقص .

وفيه أيضاً نظر من وجوه : الأوّل ، انّا لانسلّم أنّ جميع صفاته تعالى صفات الكمال ، لجواز أن يكون له صفة لا كمال فى وجوده ولانقص فى عدمه ، الثّانى ، انّا لانسلّم انّ
٦ الخلّو عن صفة الكمال نقص، لجواز ان يكون صفة كماليّة موقوفة على حدوث صفة كماليّة أخرىٰ وانتفائه ، وهى على حدوث صقة كماليّة أخرىٰ وانتفائه لاإلى نهاية كما قالوا فى حركات الأفلاك. فلا يكون خلّوه تعالى عن صفته الكماليّه الحادثة نقصا بل هو عين
٩ الكمال حيث يتوقّف عليه اتّصافه بصفة كماليّة أخرىٰ، بل استمرار كمالات غير متناهية له.

ويمكن دفعه بأنّ مثل هذا التّسلسل باطل ببرهان التّطبيق والتّضايف وغيرهما على رأى **المتكلّمين** وهذا الدّليل مبنى على رأيهم لابتنائه على الاجماع و**الحكماء** لايقولون
١٢ به كما لايخفىٰ . الثّالث ، أنّ دعوى الإجماع على تنزيهه تعالى عن النّقص ممنوعة لابدّ له من دليل قطعى ، على أنّ الإجماع لايفيد على رأى **الأشاعرة** فلايتمّ الإحتجاج به على المطلب اليقينى على رأيهم . الرّابع ، أنّ هذا الدّليل أيضاً منقوض بالصّفات الاعتباريّة
١٥ المتجدّدة له تعالى، وماهو جوابنا فهو جوابكم .

الصّفة **الرّابعة** من الصّفات السّلبيّة **أنّهُ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الرُّؤيَةُ البَصَرِيَّةُ**

أى يمتنع طريان الكون مرئيا مبصرا عليه تعالىٰ على أن يكون الرّؤية بالمعنى المبنىّ للمفعول ،
١٨ وهذا مذهب **المعتزلة والحكماء** ، وخالفهم **الأشاعرة والمجسّمة والكراميّة** .

وتحرير محلّ النّزاع أنّا إذا علمنا الشّمس علما جليّا ثمّ أبصرناها ثم اغمضنا العين يحصل ثلاث مراتب من الإنكشاف متفاوتة فى الجلاء ، فالحالة الثّالثه أقوىٰ وأجلىٰ من
٢١ الحالة الأولىٰ ، والثّانية من كلتا الحالتين، كما يشهد به الوجدان . فمحل النّزاع هو الحالة الثّانية وهى المراد من الرّؤية فى هذا المقام، فمنعها **المعتزلة والحكماء** فى البارى تعالىٰ مطلقاً، وجوّزها **الأشاعرة** فى الدّنيا والآخرة عقلا، وحكموا بوقوعها فى الآخرة سمعا ، لكن من

غيرمقابلة ومواجهة وقرب وبعد وانطباع صورة من المرئى ّ فى الباصرة أوخروج شعاع منها إليها كما هوحكم الرّؤية البصريّة فىغيره تعالى. وأمّا **المجسّمة والكراميّة** فهم يوافقون **الأشاعرة** فى تجويز أصل الرّؤية ، و يخالفونهم فى كيفياتها ، فانّهم يجوّزون الرؤية فيه بطريق المواجهة والمقابلة بناء على أنّ الضّرورة قاضية بامتناع الرّؤية البصريّة بدونها، كما يبتنى عليه مذهب **المعتزلة والحكماء**. والظّاهر أنّ جمهورهم سيما القائلين بجسميّته تعالى حقيقة على صورة إنسان — تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً — يجوّزون الرّؤية فيه بطريق انطباع الصّورة فى الباصرة ، أوخروج الشّعاع منها. فالقول بأنّه لانزاع للنافين فى جواز الرّؤية بمعنى الإنكشاف العلمى ، ولا للمثبتين فى امتناع الرّؤية بانطباق الصّورة فى الباصرة ، أوخروج الشّعاع منها ، بل النّزاع إنّما هوالإنكشاف التّام الّذى يحصل لغيره تعالى عند الإبصار كما وقع من **بعض المحققين** ليس بظاهر .

واذا تمهّد هذا فنقول: المختار عند **أهل الحق** مذهب **المعتزلة والحكماء**. والدليل العقلىّ على ذلك أنّه لوكان البارى تعالى مرئيّا بالبصر لكان فى جهة ، واللّازم باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة فهى **لأنّ كُلَّ مَرْئِيٍّ** بالبصر **فَهُوَ ذُوجِهَةٍ** ومكان . وإنّما قلنا كلّ مرئىّ فهو ذوجهة ومكان ، **لأنَّهُ** أى كل مرئىّ **إمَّا** أن يكون **مُقَابِلاً** للرائى كما فى رؤية الأجسام والأعراض ، **أوفِى حُكْمِ الْمُقَابِلِ** كما فى رؤية العكس فى المرآة إذلا مقابل ههنا حقيقة بل حكما **بِالضَّرُورَةِ** أى اشتراط الرؤية البصريّة بالمقابلة ، إو مافى حكمها ممّا يحكم به العقل بالبديهة وإنكارها مكابرة غير مسموعة .

فيقول **الأشاعرة** بأنّ الرّؤية البصريّة جائزة فيه تعالى[1] من غير مقابلة أوما فى حكمها كقولهم بأنّه يجوز رؤية أعمى الصّين بقّة اندلس كلام واه وقع من محض التعنّت والعناد كما هودأبهم، وإذا كان كلّ مرئىّ بالبصر مقابلا للرائى أوفى حكم المقابل ، ومن البيّن أنّ كلّما هومقابل أوفى حكم المقابل ذوجهة فكلّ مرئىّ بالبصر ذوجهة. وأمّا بطلان اللازم فلأنّه تعالى إذاكان ذاجهة **فَيَكُونُ جِسْماً** لأنّ كلّ ذى جهة جسم **وَهُوَ** أى كونه تعالى جسما **مُحَالٌ**. وكما بيّن فى الصّفة الثّانية من الصّفات السّلبيّة. ويحتمل أن يكون الضّمير

فى قوله «فيكون» راجعا إلى كلّ مرئى بالبصر. وتقرير الدّليل هكذا: لوكان البارى تعالى مرئيّا بالبصر لكان جسما وهو محال لما تقدّم، والملازمة لأنّه لوكان مرئيّا بالبصر لكان ذاجهة وكل ذى جهة جسم. وإنّما قلنا كلّ مرئىّ بالبصر ذوجهة لأنّه مقابل الخ. ويتّجه على التّقريرين أنّه لاحاجة فى إثبات المطلوب أى التعرّض لكونه تعالى جسما، بل يكفى التعرّض لكونه ذاجهة لأنّه كما ثبت امتناع الأوّل ثبت امتناع الثّانى بلاتفاوت، على أنّ قولنا «كلّ ذى جهة جسم» ممنوع كما لايخفىٰ.

اللّهم إلّا أن يقال المراد من الجسم أعمّ من الجسم والجسمانىّ، والتّعرّض للجسميّة تعريض للاشاعرة بأنّهم من المجسّمة فى الحقيقة. ولكث ان تجعل قوله «فيكون جسما» من تتّمة قوله «لانه إمّا مقابل...» وقوله «وهو محال» اشارة إلى بطلان اللّازم فى أصل الدّليل.

وتقريره أن يقال: لوكان البارى تعالى مرئيّا بالبصر لكان ذاجهة وهو محال لما تقدّم، والملازمة لأنّ كلّ مرئىّ بالبصر ذوجهة لأنّه مقابل أوما فى حكمه، وكلّما هو كذلك جسم فيكون كلّ مرئىّ بالبصر جسما، وكلّ جسم ذوجهة فكلّ مرئىّ بالبصر ذوجهة. وفيه مالايخفىٰ مع أنّ قولنا «كلّما هو مقابل أوما فى حكمه جسم» بظاهره ممنوع فليتأمّل.

ويقرب من هذا الدّليل ماقيل أنّ الرّؤية البصريّة يستلزم خروج الشّعاع من الباصرة إلى المرئىّ، أوانطباع صورة المرئىّ فيها على اختلاف المذهبين، واللّازم بقسميه محال فيه تعالىٰ ضرورة فكذا الملزوم تأمّل.

ومن الادلّة السّمعية على هذا المطلوب ما أشار اليه بقوله — **وَلِقَوْلِهِ تَعالىٰ لِمُوسىٰ (ع) «لَنْ تَرَانِى»** حيث قال: «ربِّ أرنى أنظُر إليكَ» **وَالحال أنّ كلمة لَنْ النّافِيَةَ مَوضوعة لِلتّأبيدِ** أى لتأبيد نفى الفعل الّذى هو مدخولها بالنّقل عن أهل اللّغة، فتدلُّ الآية علىٰ نفى رؤية **موسى** (ع) له تعالىٰ أبدا، وإذا لم يره **موسى** (ع) أبدا لم يره غيره إجماعا.

واعترض بأنّا لانسلّم أنّ كلمة «لن» للتابيد مطلقا، بل هى لتأكيد النّفى فى

المستقبل، أوللتأبيد فى الدّنيا بدليل قوله تعالى : « وَلَنْ يَتَمَنَّوه أبَدًا » أى الموت، لأنّهم يتمنّونه فى الآخرة للتّخلّص عن العذاب ، وقوله تعالى : «لَنْ أبْرَحَ الأرْضَ حتّىٰ يَأذَنَ لِي أبِي» لأنّ حتّى يدلّ على الإنتهاء وهوينافى التأبيد المطلق . ٣

اقول : إذا أثبتنا أنّ كلمة «لن» للتأبيد مطلقا بالنّقل عن أهل اللّغة ، فالظاهر أنّها فى الآيتين المذكورتين وأمثالها محمولة على المجاز ، وهذا القدر كاف فى هذا المقام إذ المقصود تأييد الدّليل العقلى بالدّليل النّقلى ، وإلّا فالمطلب يقينىّ والدّلايل النّقليّة فى ٦ الأكثر ظنّيات .

فالأولىٰ فى تقرير الإعتراض أن يقال : أهل اللّغة اختلفوا فى كلمة «لن» فقال بعضهم للتأبيد مطلقاً ، وبعضهم انّها للتأبيد فى الدّنيا ، وقيل هوالحقّ وبعضهم للتأكيد فى ٩ المستقبل ، وقال بعضهم لادلالة لها على التّأبيد ولاعلى التّأكيد أصلا فلا يثبت كونها للتّأبيد مطلقاً ، ولوسلّم فلا يدلّ تابيد النّفى مطلقا على الإستحالة . والمدّعىٰ استحالة الرّؤية البصريّة . اللّهمّ إلّا أن يستند بالإجماع المركّب وفيه ما فيه . ١٢

والحقّ أنّ كلمة «لن» فى هذه الآية لتّأبيد نفى الرّؤية بل لامتناعها بقرينة مابعدها أعنى قوله : « وَلٰكِنِ أنظر إلى الْجَبَلِ فَإنِ اسْتَقَرَّ مَكَانه فَسَوْفَ تَرَانِي » الآية ، لأنّ حاصله بحسب الظّاهر استدلال على ذلك بأنّ رؤية **موسى** (ع) يستلزم ١٥ استقرار الجبل فى حال التجلّى ، واللّازم محال فالملزوم مثله . نعم يمكن جعل هذا الاستدلال أيضاً دليلاً على امتناع رؤيته علىٰ مالايخفى . وأيضاً هذا الكلام يدلّ على أنّ الجبل مع عظم جسامته وغاية صلابته لايقدر على ورود التّجلّى عليه بل يضمحلّ ويصير ١٨ كأنّ لم يكن شيئاً مذكورا ، فكيف يقدر **موسى** (ع) على رؤيته بالبصر . وربما يفهم من سياق هذا الكلام بحسب الظّاهر أنّ المراد استحالة الرّؤية البصريّة لانتفائها فى الجملة كما لايخفىٰ على المنصف المتفطّن فى معرفة أساليب التّراكيب . ٢١

واحتجّ المخالف بتلك الآية على إمكان الرّؤية البصريّة من وجهين :

أحدهما أنّ **موسى** (ع) سأل الرّؤية حيث قال : « رَبِّ أرِنِي أنْظُرْ إلَيْكَ »

ولو امتنعت لما سألها ، لانه لوعلم امتناعهاكان سؤالها منه عبثا لايصدر عن العاقل فضلا عن النبيّ الكامل ، ضرورة انّ طلب المحال عبث ، ولولم يعلم امتناعها لم يصحّ كونه نبيّا كليما ، بل لم يصلح للنبوّة ، إذ المقصود من البعثة هو الدّعوة ، إلى العقايد الحقّة و الأعمال الصالحة .

وثانيهما أنّ قوله تعالى . « فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي » تعليق للرّؤية البصريّة على استقرار الجبل ، ولاشكّ انّ استقراره أمر ممكن ، والمتعلّق على الممكن ممكن لأنّ معنى التّعليق انّ المعلّق يقع على تقدير وقوع المعلّق عليه ، والمحال لايقع على شيء من التقادير الممكنة ، وفى كلا الوجهين نظر :

أمّا الأوّل فمن وجهين :

أحدهما انّا نختار الشّقّ الأوّل من التّرديد ، ونمنع كون السؤال عبثا لجواز أن يكون لاظهار امتناع الرّؤية على القوم على أبلغ وجه وآكد طريق ، أو لمزيد الاطمينان بتعاضد العقل والنّقل كما فى سؤال **إبراهيم** (ع) عن كيفية إحياء الموتىٰ حيث قال : « وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي » .

وثانيهما انّا نختار الشّقّ الثّانى ، ونمنع كون الجاهل ببعض الأحكام فى بعض الأوقات غير صالح للنبوّة والتكليم ، إذ المقصود من البعثة هو الدّعوة إلى الأحكام الشّرعيّة على سبيل التّصريح بحسب تدريج نزول الوحى ، فيجوز أن لايكون **الأنبياء** عالمين ببعضها فى بعض الأوقات حتّى نزول الوحى .

وأمّا الثّانى فمن وجهين أيضاً :

أحدهما النّقض ، وهو أن يقال : لوصحّ هذا الدّليل لزم أن يكون عدم الواجب لذاته ممكنا ، ضرورة انّه يصحّ تعليق عدمه بعدم العقل الأوّل على رأى **الفلاسفة** ، و بعدم الصّفات الحقيقيّة على رأى **الأشاعرة** بأن يقال إنّ عدم العقل الأوّل ممكن قطعاً ، وكذا عدم الصّفات الحقيقيّة على مالايخفىٰ .

وثانيهما الحلّ ، وهو أن يقال : إن أريد بامكان المعلّق فى الآية إمكانه فى ذاته فمسلّم ،

لكن لانسلّم أن المعلّق على الممكن فى ذاته ممكن لجواز أن يكون الممكن فى ذاته محالا فى نفس الأمر ، والمحال فى نفس الأمر جاز أن يستلزم محالا كما انّ عدم العقل الأوّل يستلزم عدم الواجب لذاته . وإن أريد إمكان المعلّق عليه فى نفس الأمر فهو مسلّم ، لجواز ان يكون المعلّق عليه استقرار الجبل فى حالة التّجلّى الواقع بعد النّظر بدلالة ال«فاء» فى قوله تعالى « وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ » ومن الجائز أن يكون استقرار الجبل فى تلك الحالة ممتنعا فى نفس الأمر لاقتضاء التّجلّى ذلك . ولقد بان من هذا البيان أنّ ما فى بعض الشروح من الإستدلال على استحالة رؤية البصريّة بذلك التعليق بناء على أنّ استقرار الجبل حال تحرّكه محال ، والمعلّق على المحال محال ضعيف جدّا كما لايخفى .

وقد اعترض على الوجهين المذكورين بوجوه أخر لانطول الكلام بايرادها .

الصّفة **الخَامِسَةُ** من الصّفات السلبيّة **نَفْيُ** امكان **الشَّرِيْكِ عَنْهُ** أى كون إمكان الشّريك منفيا عنه تعالىٰ ، بمعنى كونه تعالى بحيث لايمكن له شريك وهو المقصود بالوحدانيّة الّتى هى أعظم أصول الدّين وحقيقة التّوحيد هى التصديق بأنّه تعالىٰ واحد فى صفته كما انّه واحد فى ذاته ، وإلّا لكان الحكم بالوحدة لغوا ، وكأنّه المراد فى مثل قوله تعالى : « قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ » ، والصّفة الّتى يعتبر الوحدة فيها فى الشّرع على مايستفاد من كلام **بعض المحقّقين** ثلاث : الوجوب الذّاتى ، والخالقيّة أى الصّنع على وجه الكمال ، والقدرة التّامّة والمعبودية أى استحقاق العبادة . فالوحدانيّة . إمّا انتفاء الشّريك فى الوجوب الذّاتى وفى الصّنع على وجه القدرة التامّة ، أو فى استحقاق العبادة

والمخالف فى الأخير **جميع المشركين من الوثنيّة** وغيرهم ، وفى الأوّلين **الثّنوية** منهم **المانويّة والدّيصانية والمجوس** فإنّهم قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشّر إلّا انّ **المجوس** ذهبوا الى إنّ خالق الخير هو **يزدان** وخالق الشّرّ **اهرمن** أى الشّيطان . **والمانويّة والدّيصانيّة** إلى أن خالق الخير هو النّور وخالق الشّر هو الظلمة على مايستفاد من شرح المواقف . والظاهر من عبارة الكتاب أن المراد هٰهنا نفى الشّريك فى وجوب الوجود حيث قال فى تقرير الدّليل الثّانى : «لاشتراك الواجبين فى

كونهما واجبي الوجود» .

وأمّا نفي الشّريك في الصّنع مع القدرة التّامّة فربّما يستدل عليه بأنّه التّمانع على ماهو المتبادر منها ، إذ الظّاهر أنّ المراد بكون الآلهة في السّماء والأرض كونها موثّرة فيهما صانعة لهما لاممكنة فيهما .

وأمّا نفي الشّريك في استحقاق العبادة ، وهو «أن لايُشرِكَ بعبادةِ ربِّه أحداً» ، فقد دلّ عليه الدّلائل السّمعيّة ، وانعقد عليه إجماع **الأنبياء** عليهم السّلام فإنّ جميعهم كانوا يدعون المكلّفين أوّلا إلى هذا التّوحيد وينهونهم عن الإشتراك في العبادة كما لايخفى .

لِلسَّمْعِ يعني انّ الدّليل على نفي الشّركة في وجوب الوجود بمعنى أنّه لايمكن أن يصدق مفهوم الواجب لذاته في نفس الأمر إلّا على ذات واحدة سمعي وعقلي أمّا السّمعي فكقوله تعالى : «اللهُ لاإلٰهَ إلّا هُو» و«إلٰهُكُم إلٰهٌ واحِد» ، وغيرهما من الأدلّة السّمعيّة وإجماع **الأنبياء** . وفيه نظر ، لأنّ تلك الأدلّة لايدلّ على نفي إمكان الشّريك في وجوب الوجود صريحاً على مالايخفى . وأمّا العقلي فكبرهان التمانع وغيره .

واعلم انّ هذا المطلب مما اتّفق عليه **جمهور العقلاء** من **المتكلّمين والحكماء** ولكلّ منهما أدلّة عقلية على ذلك . والمشهور منهما بين **المتكلّمين** برهان التّمانع المشار اليه بقوله تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلّا اللهُ لَفَسَدَتَا» فأراد **المصنّف** بعد الإشارة إلى ادلّتهم السّمعيّة أن يشير إليه ، وإلى واحد من أدلّة **الحكماء** فقال :

وَلِلتَّمَانُعِ أي لامكان التّمانع . وتقريره أنّه لوأمكن وجود واجبين لزم أن لايمكن وجود العالم فضلا عن أن يوجد بالفعل **فَيَفْسُدُ** اى لم يكوّن ولم يوجد **نِظَامُ** عالم **الْوُجُودِ** والّلازم باطل بديهة فالملزوم مثله . وبيان الملازمة انّه لو أمكن وجود العالم على تقدير إمكان تعدّد الواجب لامكن بينهما تمانع وتخالف ، بأنّ يريد أحدهما وجود العالم والآخر عدمه معا ، لأن الإمكان مصحّح للقدرة واجتماع الإرادتين ممكن أيضا ، إنّما الممتنع اجتماع المرادين ، وحينئذ إمّا يحصل المرادان معا أولايحصل شيء منهما ، أويحصل أحدهما دون الآخر ، والأوّل يستلزم اجتماع النّقيضين ، والثّاني ارتفاعهما مع عجز كليهما ، والثّالث

يستلزم عجز أحدهما ، والعجز دليل الإمكان لما فيه من شايبه الإحتياج . فإمكان العالم على تقدير إمكان تعدّد الواجب يستلزم إمكان التّمانع المستلزم للمحال . ولاشكّ انّ إمكان المحال محال . وأيضاً فعلى تقدير إمكان تعدّد الواجب يلزم أن لايمكن العالم بل شىء من الأشياء حتى لايمكن التّمانع المستلزم للمحال . ٣

أقول : فيه بحث ، أمّا أوّلا فلأنّا لانسلّم أنّ الإمكان مصحّح للقدرة على ما عرفت فى بحث القدرة . وأمّا ثانيا فلأنّ إمكان اجتماع الإرادتين ممكن ، لجواز أن يكون اجتماعهما ممتنعاً لامتناع اجتماع المرادين . وأمّا ثالثا فلانّا لانسلّم أن العجز دليل الإمكان ٦ لأنّه إنّما يستلزم الإحتياج فى الإيجاد أو الإعدام ، وهو لايستلزم الإمكان والإمكان لازم للاحتياج فى الوجود وهو غير لازم للعجز . اللّهم إلّا أن يقال المدّعىٰ نفى امكان واجبين قادرين على الكمال . وما قيل إنّ الإحتياج نقص يستحيل عليه بالإجماع القطعىّ ففيه أنّ ٩ الإجماع القطعى لوثبت وروده هٰهنا فإنّما هو استحالة النقص على هذا الواجب المحقّق الوجود لاعلى مطلق الواجب . وأمّا رابعا فلأنّ هذا الدّليل لوصحّ بجميع مقدّماته لزم أن لايوجد واجب أصلا ، لأنّه لووجد واجب لزم أن لايمكن وجود العالم وإلّا لأمكن ١٢ أن يتعلّق ارادته بوجود العالم وعدمه معابعين ماذكر من الدّليل وذلك يستلزم إمكان المحال على الوجه المذكور بعينه وماهو جوابنا فهو جوابكم . وما قيل فى دفعه من أنّ تعلّق إرادة الواحد لوجود العالم وعدمه غير ممكن مردود بأنّه منع مشترك لايقدح فى ١٥ النّقص كما لايخفى . وانت تعلم أنّه يندفع بذلك التقرير الّذى أوردناه فى الدّليل .

قال **بعض المحقّقين** بعد تسليم خلاصة تلك المقدّمات : أنّ قوله تعالى : «لوكانَ فيهما آلهةٌ إلّا اللهُ لَفَسَدَتا» حجّة إقناعيّة والملازمة ظنيّة عادية على ماهو اللايق ١٨ بالخطابيّات فان العادة جارية بوجود التّمانع والتّغالب عند تعدّد الحاكم على ما أشرنا إليه فى قوله تعالى : «وَلَعَلىٰ بَعْضُهُمْ علىٰ بَعْضٍ» وإلّا فإن أريد الفساد بالفعل أى خروجها عن هذا النّظام المشاهد فمجرّد التّعدد لايستلزمه لجواز الإتّفاق على هذا النّظام ، وإن ٢١ أريد إمكان الفساد بالفعل فلا دليل على انتفائه ، بل النّصوص شاهدة بطىّ السّموات

ورفع هذا النّظام فيكون ممكنا لامحالة ، وذلك لأنّ المراد بفسادهما عدم تكوّنهما وعلى هذا يتمّ الملازمة و بطلان اللّازم قطعا كما عرفت ، ولاحاجة في دفعه إلى أن يقال الآية محمولة على نفى تعدّد الواجب المؤثّر في السّماء والأرض كما هو المتبادر من قوله «فيهما» والمراد بفسادهما عدم تكوّنهما، وعلى هذا يكون الملازمة قطعيّة لأنّ وجود الالهة المؤثّرة فيهما يستلزم إمكان التّمانع في التّاثير وهو يستلزم امتناع تعدّد الواجب المؤثّر فيهما ، ويلزم منه عدم تكوّنهما قطعا ، ضرورة أنّ تاثير الواجبين فيهما لايمكن أن يكون على سبيل التوارد ، فهو إمّا على سبيل الإجتماع أو التّوزيع فيلزم عدم تكوّن الكلّ أو البعض على تقدير انتفاء أحدهما ، لأنّه إمّا جزء علّة تامّة للكلّ أو علّة تامّة للجزء فيلزم فسادهما قطعاً بمعنى عدم تكوّن هذا المجموع المشاهد كلّا أو بعضاً ، لأنّه يتّجه على هذا التّقرير أنّ الظّاهر نفى تعدّد الواجب المؤثّر في السّما والأرض غير كاف في التّوحيد المعتبر شرعاً ، على أنّه لايلزم من امتناع تعدّد الواجب المؤثّر انتفاء جزء العلّة أو علّة الجزء ، لجواز أن يكون امتناعه بأن لايكون هناك إلّا واجب واحد مؤثّر فيهما ابتداء مع انّ المطلوب ذلك الإمتناع ، فلاحاجة إلى بيان استلزامه لشيء آخر على مالايخفى ، فليتأمل في هذا المقام جدّا . وفي هذا المقام أبحاث أخر يستدعى إيرادها رسالة مفردة والله ولىّ التّوفيق .

وَأيضاً لايمكن أن يكون له تعالى شريك في وجوب الوجود **لِاسْتِلْزَامِهِ** أى إمكان الشّركة في الوجوب **التَّرْكِيبَ** ، أى إمكان التّركيب الّذى قد ثبت فيما تقدّم استحالته عليه تعالى وفيه مافيه . وذلك الإستلزام **لِاشْتِرَاكِ الوَاجِبَيْنِ** على تقدير تعدّد الواجب **فِي كَوْنِهِمَا وَاجِبَى الوُجُود** ، أى في وجوب الوجود الّذى هو الهيئة المشتركة بينهما على هذا التّقدير قطعاً ، ولاشكّ أنّ التّشارك في الماهيّة يستلزم الإمتياز بتشخّص داخل في هويّة كلّ واحد من المتشاركين **فَلا بُدَّ** للواجبين **مِنْ مَايِز** أى مميّز داخل في هويّتهما فيلزم على تقدير تعدّد الواجب تركيب كلّ واحد من الواجبين من الماهيّة المشتركة والمميّز .

وفيه نظر ، لأنّه إنّما يتمّ إذا كان الوجوب وجوديّا موجودا في الخارج ، لأنّه

إذاكان وجوديّا امتنع أن يكون زايدا على الواجب لما تقرّر فى محلّه من أنّ الوجوب متقدّم على الوجود، ولوكان زايدا على تقدير كونه وجوديّا يجب أن يكون متأخّرا عن الوجود، ضرورة انّ الصّفات الوجوديّة متأخّرة عن وجود الموصوف، فيلزم الدّور على تقدير تعدّد الواجب لايمكن أن يكون الوجوب عين شيء منهما وإلّا لم يكن مشتركا بينهما ، فتعيّن أن يكون جزءاً مشتركا بينهما ، فيلزم التّركيب قطعا . وأمّا أذاكان الوجوب أمرا عدميّا غير موجود فى الخارج فلايتمّ الكلام ، لجواز أن يكون الصّفات العدميّة متقدّمة على وجود الموصوف كالإمكان والإحتياج إلى المؤثّر فى الممكنات فلا يلزم التّركيب على هذا التّقدير ، وإلّا لزم التّركيب على تقدير التوحيد أيضاً لاشتراك الممكنات فى كثير من الصّفات كالوجود المطلق والشّيئيّة والامكان العام .

وقد أشار **صاحب المواقف** إلى هذا البحث قال : هذا الوجه مبنىّ على أن الوجوب وجودىّ فان تمّ لهم ذلك تمّ الدّست . ونحن نقول لايتمّ الدّليل على هذا التّقدير أيضاً ، لجواز أن يكون الوجوب المطلق وجوديّا زايدا على الواجب ذهنا ومتّحدا معه خارجا ، والوجوب الخاص عينه ذهنا وخارجا كما هو مذهب **الحكماء** فى الوجوب والوجود وغيرهما من الصّفات . وعلى هذا قياس ساير الكليّات الطبيعيّة العرضيّة الموجودة فى ضمن أفراده كالكاتب والضّاحك وغيرهما ، وحينئذ لايلزم الدّور لأنّ تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو على تقدير مغايرتهما للذّات كما هو مذهب **جمهور المتكلّمين**. وأمّا على تقدير اتّحادهما معه فلاتقدّم هناك قطعاً مع أنّ هذا الدّليل من أدله **الحكماء** ولهذا بنى على كون المميّز داخلا فى الهويّة كما هو رأيهم . وأمّا على رأى المتكلّمين فيجوز أن يكون المميّز خارجا عنهما ، حتّى أنّهم قالو بأنّ للواجب ماهيّة كلّيّة ولايلزم التّركيب ، لأنّ التّشخّص خارج عن هويّته فليتأمّل جدّا .

وفى بعض الشروح أنّه لايجوز أن يكون الوجوب على تقدير اشتراك الواجبين فيه زايدا عليهما ، وإلّا لزم احتياج كلّ منهما إلى أمر زايد منفصل عنه وهو محال . ولايخفى انه كلام خال عن التحصيل . وأنت تعلم أنّ هذا الدّليل كما يدلّ على نفى الشّريك فى

وجوب الوجود يدلّ على نفى المثل والنّدّ، لأنّ المثل فى اصطلاح **الحكماء** و**المتكلّمين** هوالمشارك فى تمام الماهيّة، ولاشكّ انّ المشاركة فى الماهيّة يستلزم التّركيب ممّا به اشتراك وممّا به امتياز. والنّدّ أخصّ من المثل لأنّه المثل المناوى أى المخالف على ماقيل، ونفى الأعمّ يستلزم نفى الأخصّ قطعاً. فظاهر انّ ما فى بعض الشروح من أنّ نفى الشّريك يستلزم نفى المثل لأنّ المثل أخصّ من الشّريك فى تمام الحقيقة والنّدّ بمعنى المثل فاسد من وجهين فتوجّه.

ومن ادقّ ما استدلّ به على امتناع تعدّد الواجب لذاته، أنّه لوتعدّد الواجب لكان مجموعهما ممكنا فلابدّ من علّة فاعليّة مستقلّة لكن لايمكن أن يكون تلك العلّة نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه ولاجزأ منه ولاخارجا عنه، لأنّ فاعل الكلّ لابدّ أن يكون فاعلا لجزء ما منه، فيلزم كون الواجب معلولا لغيره وهومحال.

اقول: فيه نظر امّا أوّلا فلأنّه يجوز أن يكون مجموع الواجبين واجبا، إذ الواجب الخارج عن القسمة على رأى **الحكماء** ماكان وجوده عين ذاته وعلى رأى **المتكلّمين** ماكان ذاتة مقتضيا لوجوده اقتضائا تامّا ضروريّا، وكلا المعنيين صادق على هذا المجموع قطعاً، واحتياجه إلى الجزء لاينافى ذلك. وأمّا ماحقّق فى محلّه من أنّ لوازم الوجوب الذّاتى استحالة كون الواجب مركّبا فهو على تقدير تمامه مبنى على امتناع تعدّد الواجب، فاثبات هذا بذلك دور. وأمّا ثانيا، فلجواز أن يكون مجموع الواجبين ممكنا وعلّته أحدهما، ولايلزم أن يكون فاعل الكلّ فاعلا لجزئه وإنّما يلزم ذلك إذا كان إمكان الكلّ واحتياجه إلى الفاعل باعتبار جزء مامنه، وأمّا إذا كان باعتبار نفسه من غير حاجة لشيء من الأجزاء إلى الفاعل كما فيما نحن فيه فلا على مالا يخفى. وقد سمعت منا فى أوايل الكتاب ماينفعك فى هذا الباب.

الصّفة **السّادِسَةُ** من الصّفات السّلبيّة **نَفْيُ الْمَعَانِي والأحْوال** عنه أى كونه تعالىٰ بحيث لايثبت له شيء من المعانى والأحوال، والمراد من المعانى الصّفات الوجوديّة الزّائدة على الذّات، ومن الأحوال الصّفات الّتى هى غير موجودة ولامعدومة قائمة بموجود

على ماتوهمّه مثبتوا الحال من المتكلّمين .

وتلخيص الكلام فى هذا المقام أنّ المختار عند **أهل الحق** وهو مذهب **الحكماء** أنّه ليس للواجب صفة موجودة زايدة على ذاته ، بل وجوده وساير صفاته عين ذاته ، ٣
بمعنى أنّ مايترتّب فى الممكنات على صفة زايدة قائمة بها من الوجود والحيوة والعلم والقدرة وغيرها يترتّب فى الواجب على ذاته المقدّسة ، خلافا **للاشاعرة** حيث قالوا جميعاً بسبع صفات حقيقيّة له تعالى هى : العلم والقدرة والحيوة والإرادة والسّمع والبصر والكلام ، ٦
وبعضهم بها مع التّكوين **ولبعض المعتزلة** حيث قالوا بأحوال خمسة له تعالى هى : العالميّة والقادريّة والحييّة والموجودية والألوهيّة ، **ولبعض المتكلّمين** من **الأشاعرة والمعتزلة** حيث قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها . ٩

والدّليل على نفى المعانى والاحوال عنه تعالى **أنّه لو كان** البارى تعالى **قادراً بقدرة** زايدة **وعالماً بعلم** زايد **وغير ذلك** أى أو كان غير ذلك بأن يكون مريدا بارادة زايدة أوقادرا بقادريّة زايدة وعالما بعالميّة زايدة وعلى هذا القياس فى ساير المعانى والاحوال ١٢
لافتقر فى صفة من **صفاته إلى ذلك المعنى** المغاير له أى مثلا ، إذ المراد بالمعنى ههنا أعمّ من الصّفة الموجودة والحال ليشتمل الأحوال أيضا ، ولاشكّ انّ كلّ مفتقر إلى الغير ممكن **فيكون** البارى تعالى **ممكناً** وقد ثبت وجوبه **هذا خلف** . ١٥

فلمّا كان ثبوت صفة زايدة من المعانى والأحوال له تعالى مستلزما للمحال وهو افتقاره فى صفته الى الغير المستلزم لامكان الواجب كان ذلك الثّبوت محالا قطعاً ، فظهر انّ هذا الدّليل كما يدلّ على نفى المعانى يدلّ على نفى الأحوال فلاحاجة إلى تخصيصه بنفى ١٨
المعانى كما يوهمه لفظ المعنى فى نظم الدّليل وإثبات نفى الأحوال بدليل آخر وهو انّ ثبوت الأحوال من توابع ثبوت المعانى فيلزم نفيها من نفى المعانى كما فى بعض الشروح مع أنّ فيه مالا يخفى . ٢١

واعلم انّ ذلك الدّليل أولى مما قيل أنّه لو كان له تعالى صفة زايدة وجوديّة ، فإن كانت واجبة لذاتها يلزم تعدّد الواجب ، وان كانت ممكنة فان كان موجدها ذاته تعالى

يلزم أن يكون شيء واحد فاعلا وقابلا، وإن كان غيرذاته يلزم احتياج الواجب الى الغير، واللّوازم كلّها باطلة وذلك لأنّه يرد عليه انّ امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لوتمّ إنّما يتمّ إذا كان ذلك الشيء واحدا من كلّ وجه حتّى يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة وهوفيما نحن فيه ممنوع مع انّ الإفتقار إلى الغيرلازم على جميع التّقادير، فلا حاجه إلى ذلك التّرديد والتفصيل. نعم يتّجه على الدّليلين انّهما مبنيّان على ثبوت المعنى المطلق له تعالى على ماسيجيء بيانه وسيأتي الكلام فيه تفصيلا .

الصفه **السّابِعَةُ** من الصفات السلبية **أنّهُ تَعَالى غَنِيٌّ**، اى لَيْسَ بِمُحْتَاجٍ إلى غيره أصلا لافى وجوده ولافى صفة من صفاته مطلقا، وذلك **لأَنَّ وُجُوبَ وُجُودِه** لما تقدّم من دليل إثبات الواجب من **دُونِ غَيْرِه** لما سبق دليل نفى الشّركة فى وجوب الوجود **يَقْتَضِي اسْتِغْنَائِهِ** أى الواجب تعالى **عَنْهُ** أى عن غيره وإلّا لكان ممكنا، ضرورة أنّ الإحتياج إلى الغير ينافى وجوب الوجود **وافْتِقَار غَيْره إلَيْه** أى افتقارغير الواجب مطلقا إلى الواجب وإلّا لكان بعض أغياره واجبا، ضرورة انّ الممكن لابد له من الاستناد إلى الواجب ابتداء اوبواسطة على ماسبق بيانه تفصيلاً .

أقول : فيه نظر، لأنّ الإفتقار إلى الغير فى صفة غيرالوجود لاينافى الوجوب الذّاتى على أنّ الإفتقار فى الوجود إلى الغير إنّما ينافى الوجوب الذّاتىّ لواستند ذلك الغير إليه على ما مرّت الإشارة اليه فليتأمّل .

وأنت تعلم أنّ بيان افتقار غيرالواجب إليه زايد لادخل له فى اثبات المدّعى إلّا أن يقال فيه إشارة إلى دليل آخر على ذلك المدّعى، وتقريره أنّ افتقار غيرالواجب إليه يستلزم عدم احتياجه إلى الغير وإلّا لزم الدّور على مالا يخفى .

الفَصلُ الرَّابِعُ

من الفصول السبعة

فِيْ

العَدْل

وهو تنزّهه تعالىٰ عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ، ولايخفىٰ عليك أنّه فى الحقيقة من الصّفات السّلبيّة ، وكان الأظهر إدراجه فيها إلّا انّه قد جرت العادة بإفراده عنها فى البحث لكثرة مباحثة وعظم شأنه حتّىٰ انّ **المعتزلة** سمّوا أنفسهم **أصحاب العدل والتوحيد**، ولأنّ حاصله انّ الله تعالىٰ يفعل الواجب ولايفعل القبيح فهوراجع الى الأفعال الثّبوتيّة والسلبيّه وهى غير الصّفات الثّبوتيّة والسّلبيّة المذكورة ، ويؤيّده انّ **صاحب التجريد** عنْوَن الفصل السّابق بإثبات الصّانع وصفاته وهذا الفصل بأفعاله تعالىٰ ، **وَفِيهِ** اى فى هذا الفصل **مَبَاحِثُ** ستة

المبحث الأوّل فيما يتوقّف عليه معرفة العدل من تقسيم الفعل إلى القبيح والحسن المنقسم إلى الواجب وغيره مع بيان أنّ الحسن والقبح عقليّان لاشرعيّان .

وتحقيق التقسيم أنّ الفعل الإختيارى الصّادر بالإختيار عن أولى العلم سواء كان فعل الله تعالىٰ أوفعل العبد ، وسواء كان من أفعال اللّسان أوالجنان أوالأركان إن تعلّق بفعله ذمّ يسمّىٰ قبيحا ، وإن لم يتعلّق بفعله ذمّ يسمّى حسنا . وهوإمّا أن يتعلّق بفعله مدح

أوْلا فالأوّل واجب أن تعلّق بتركه ذمّ وإلّا فمندوب ، والثانى مكروه إن تعلّق بتركه مدح وإلّا فمباح فافعال الله تعالىٰ مطلقاً والواجب والمندوب من أفعال العباد داخلة فى الحسن إتّفاقا وكذا المكروه والمباح على قول الأكثرين. وربما يقال إن تعلّق بفعله مدح فهوحسن كالواجب والمندوب ، و إن تعلق بفعله ذم فهوقبيح كالحرام ، ومالايتعلق بفعله مدح ولاذمّ كالمكروه والمباح خارج عنهما. وأمّا فعل النّائم والسّاهى وأفعال البهايم فلا يوصف بالحسن والقبح بالإتّفاق ، وفى افعال الصّبيان خلاف كذا فى شرح المواقف. ومن هيٰهنا تبيّن أنّ مازعمه **الأشاعرة** انّه لامعنى لوجوب الشيء على الله تعالى توهمّ فاسد للقطع باستحقاق ترك بعض الأفعال عند العقل الذّم سواء صدر من الله اومن غيره .

ثمّ اختلف فى أنّ الحسن والقبح بالمعنيين المذكورين شرعيّان أوعقليّان ، فذهب **المعتزلة** إلى أنّهما عقليّان بمعنى أنّ الحاكم بهما العقل والفعل حسن أوقبيح فى نفسه إمّا لذاته أولصفة حقيقيّة لازمة له أولوجوده واعتبارات فيه على اختلاف فيما بينهم ، والشّرع كاشف ومبيّن للحسن والقبح الثّابتين له على احد الأنحاء الثّلاثة ، وليس له أن يعكس القضيّة بأنّ يحسّن ماقبّحه العقل ويقبّح ماحسّنه. نعم قد يبدل الجهة المحسّنة أوالمقبّحة بحسب تبدّل الأشخاص والأوقات ويكشف الشّرع عن ذلك التبدّل كما فى صوره النّسخ .

وقالت **الأشاعرة** لاحكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها بل الشّرع هوالمثبت والمبيّن لهما فلا حسن ولاقبح قبل ورود الشّرع ، وله أن يعكس القضيّة فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا كما فى النّسخ .

وللحسن والقبح معنيان آخران لانزاع فى كونهما عقليّين : أحدهما كون الصّفة صفة الكمال وكون الصفة صفة النّقصان ، كما يقال العلم حسن أى صفة الكمال والجهل قبيح أى صفة النقصان . وثانيهما ملايمة الغرض ومنافرته ، يقال هذا حسن أى موافق للغرض وذاك قبيح أى مخالف له .

والمختار عند **أهل الحق** مذهب **المعتزلة** لقولهم ولهم فى إثبات ذلك وجوه كثيرة اشار **المصنّف** إلى إثنين منها. احدهما أنّه لوكان الحسن والقبح شرعيّين لماحكم العقل بهما مع

قطع النّظر عن ورود الشّرع قطعاً ، لكنّ اللّازم باطل لأنّ **الْعَقْلَ قَاضٍ** اى حاكم **بِالضَّرُورَةِ** أي بالبديهة مع قطع النّظر عن ورود الشّرع **أنْ** اى بانّ **مِنَ الأفْعَالِ** الإختياريّة للعباد **مَاهُوَ حَسَنٌ كَرَدِّ الْوَدِيعَةِ** إلى صاحبها **وَالإحْسَانِ** أي الإنفاق على الفقراء والمساكين ، **وَالصِّدْقِ النَّافِعِ** فى الدّين والدّنيا ، وبعضها الأحسن **وَمِنْهَا** أي الأفعال **مَاهُوَ قَبِيحٌ كَالظُّلْمِ** هو التّعدّى على الغير ، أووضع شيء فى غير محلّه مطلقا **وَالْكَذِبِ الضَّارِّ** فى الدّين والدّنيا . **وَلِهَذَا** أي لأنّ العقل يحكم بحسن بعض الأفعال وبقبح بعضها بالضرورة مع قطع النظر عن الشّرع **حَكَمَ بِهِمَا** أى بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها **مَنْ نَفَى الشَّرَايِعَ** وأنكرها **كَالمَلاَحِدَةِ** هم الّذين مالوا عن الإسلام إلى الكفر ، وعن ظواهر النّصوص إلى بواطنها إسقاطاً للأحكام الشّرعيّة ، وتخريباً للأركان الدّينيّة من الإلحاد وهو الميل والعدول وسمّوا **باطنيّة** أيضاً لادعائهم أنّ النّصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لايعرفها إلّا المعلّم ، بناء على مازعموا أنّ النّظر الصحيح لايفيد العلم المنجى من غير معلّم . **وَحُكَمَاءِ الْهِنْدِ** هم جماعة من **الحكماء** مشهورون بإنكار الشّرايع والأديان ، فثبت أنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها مع قطع النّظر عن الشّرع ، وإلّا لما حكم بهما منكروه فقوله : « ولهذا . . . » اشارة الى دليل قوله : « العقل قاض بالضرورة » على مايدلّ عليه سياق الكلام ويقتضيه قوله : « لهذا » إذ المشهور فى مثله ان مابعده إنّ لما قبله لِمّ لما بعده وهو المطابق لكلام القوم فى تقرير هذا الدليل ، فجعله إشارة الى دليل على حدة على أصل الدّعوىٰ كما يستفاد من كلام **بعض الشارحين** ليس على ماينبغى . لكن يرد عليه أنّ حكم منكر الشّرع بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها لايدلّ على كون العقل حاكما بالبديهة على ذلك ، اللّهم إلّا أن يجعل قوله : « بالضّرورة » جهة للقضيّة لاإشارة إلى بداهة حكم العقل ويراد بحكم العقل بذلك حكمه به مع قطع النّظر عن الشّرع .

ثمّ أقول هذا الدّليل إنّما يدلّ على أنّه ليس جميع أفراد الحسن والقبح شرعيّه بمعنى رفع الإيجاب الكلّى لاعلى أنّه لاشيء من أفرادهما شرعيّا بمعنى السّلب الكلّى ،

لأنّ حكم العقل مع قطع النّظر عن الشّرع لايجرى فى جميعها ، حيث قالوا إنّ حكم العقل بالحسن والقبح قد يكون ضروريًّا من غير ملاحظة الشّرع كحُسن الصّدق الضّار وقبح
٣ الكذب النّافع . وقديكون موقوفا على ملاحظة الشّرع بمعنى أنّه لما ورد الشّرع بحسن شىء أوقبحه علم انّ هناك جهة عقليّة للحسن أوالقبح كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أوّل شوّال ، فحكم العقل بالحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشّرع
٦ عنهما ، وفى القسمين الأوّلين مؤيّد به . وبالجملة المدّعىٰ أنّ الحسن والقبح عقليان بمعنى الإيجاب الكلّى والدّليل إنّما ينتهض على أنّهما عقليّان فى الجملة بمعنى الإيجاب الجزئى فلايتمّ التّقريب . اللّهم إلّاأن يقال اذا بطل كون جميع افراد الحسن والقبح شرعيّه ثبت
٩ كون جميعها عقليّة بناء على أنّه لا قائل بالفصل ، وفيه مافيه مع أنّه ينافى ماصرّحوا به من أنّ هذا الدّليل من الأدلّة التحقيقيّة لهم على هذا المطلب .

وقد أجيب عن ذلك الدّليل بأنّ العقل إنّما يحكم بالحسن والقبح فى الصّورة
١٢ المذكورة بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته أوالكون صفة كمال والكون صفة نقص لابالمعنى المتنازع فيه .

أقول العقل كما يحكم بحسن الصّدق النّافع وقبح الكذب الضّارّ مثلاً بالمعنيين
١٥ الأوّلين من غير ملاحظة الشّرع ، كذلك يحكم بهما بالمعنى المتنازع فيه من غير ملاحظته بل مع إنكاره أيضا ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة كمالايخفىٰ على من له أدنىٰ إنصاف . وثانيهما مايدلّ عليه قوله : «**ولأنّهما**» أى الحسن والقبح وهو عطف على مايفهم من فحوى
١٨ الكلام كأنّه قال «الحسن والقبح عقليّان لأنّ العقل قاض بالضّرورة . . . ولأنّهما » و قال : « **ولوانتفيا عقلا** » لكان أخصر وأظهر أى لوانتفى الحسن والقبح فى العقل أى كونهما عقليّين **لا َنتفيا سمعاً** أى فى السّمع أى انتفى كونهما شرعيّين أيضاً والّلازم
٢١ باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة فلأنّ الشّرع إنّما يدلّ على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه باعتبار دلالته على الاخبار عنهما صريحاً أوضمناً فى ضمن الأمر والنّهى وقبح الكذب وتنزّه الشّارع عن القبيح ، ولولم يكن الحسن والقبح عقليّين لم تثبت المقدّمة الثّانية **لا نتفاء**

ثبوت **قبح الكذب حينئذ** أى حين اذ لم يكن الحسن والقبح عقليين حال كون الكذب صادرا **من الشارع**، لاعقلا إذا المفروض خلافه، ولاشرعا لأنه لوكان ثبوت قبح الكذب بالشرع الذى يتوقف دلالته على الحسن والقبح على ثبوت قبح الكذب لزم الدور قطعاً. وأما بطلان اللازم فلاستلزامه انتفاء الحسن والقبح مطلقا وهوباطل بديهة واتفاقا. ٣

وأجيب عنه بأنا لانجعل الشرع دليل الحسن والقبح ليرد ماذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والقبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهى والذم. ٦

أقول: يمكن دفعه بأن الحسن والقبح لوكانا شرعيين بالمعنى المتنازع فيه لامتنع إثباتهما والعلم بهما، لأن إثباتهما على هذا التقدير إنما يكون بالشرع وقد عرفت ان إثباتهما بالشرع يستلزم الدور فيمتنع إثباتهما حينئذ مع اتفاق المتخاصمين على إمكان اثباتهما، فعلى هذا يبطل كونهما شرعيين، والمفروض انهما ليساعقليين فيبطلان رأساً، هذا خلف، على أن قوله: «بل نجعل الحسن عبارة ...» لايوافق تحرير محل النزاع كمالايخفى. نعم هذا الدليل أيضا إنما يدل على رفع الإيجاب الكلى لاعلى سلب الكلى الذى هو المطلوب، إلاأن ينتهى الكلام على انه لاقائل بالفصل فيكون من الأدلة الإلزامية لهم على هذا المطلب من وجهين، مع أن فيه ما أشرنا إليه فى صفة الصدق من الصفات الثبوتية فليتأمل. ٩ ١٢ ١٥

المبحث **الثانى** من المباحث الستة **فى انا فاعلون بالاختيار**

إعلم انهم اختلفوا فى أفعال العباد اختلافا عظيما: فذهب **جمهور المعتزلة** إلى أن المؤثر فيها قدرة العباد فقط على سبيل الاختيار، **والفلاسفة وامام الحرمين** إلى أن المؤثر فيها قدرتهم فقط لكن على سبيل الإيجاب وامتناع التخلف. **والجبرية** إلى أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى فقط من غير قدرة لهم اصلا، **واكثر الأشاعرة** إلى أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم من غير تأثير لها **والاستاد** إلى تأثير مجموع القدرتين فى أصل الفعل **والقاضى** إلى تأثير قدرة الله تعالى فى أصل الفعل وقدرة العبد فى وصفه مثل كونه طاعة ومعصية. ١٨ ٢١

فالمذاهب فى افعال العباد ستّة وكذا الكلام فى أفعال ساير الحيوانات على التفصيل على ماقيل، إلّا انّه قد جرت العادة بالبحث عن أفعال العباد لعدم جريان بعض الأدلّة فى غير المكلّف .

والمختار عند **اهل الحق** مذهب **المعتزلة** وهم فرقتان : أحديٰهما ذهبوا إلى أنّ أنّ الحكم بكون أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم ضرورىّ لايحتاج إلى دليل، وقد نبّهوا عليه بأنّ بين حركة السّاقط والنّازل فرقا ضروريا يجده كلّ عاقل من نفسه بأن الأولىٰ اضطراريّة والثّانية اختياريّة . وأخريٰهما ذهبوا إلى أنّ ذلك نظرىّ، واستدلّوا عليه بوجوه **والمصنف** أشار إلى الأوّل بقوله **الضَّرُورَةُ** أى البديهة **قَاضِيَةٌ** اى حاكمة **بِذٰلِكَ** أى بأنّا فاعلون بمعنى أنّ أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم **لِلْفَرقِ الضَّرُورِىِّ** أى البديهىّ **بَيْنَ سُقُوطِ الإنْسَانَ مِنْ سَطْحٍ** قهرا أوغفلة **وَنُزُولِهِ** بالإختيار **منه عَلَى الدَّرَجِ** أى الدّرجات الّتى بين السّطح والأرض كما فى السُّلَّم .

وأجيب عنه بأنّ الفرق الضّرورىّ بين الأفعال الإختياريّة وغير الإختياريّة إنّما هو بأن الأولىٰ مقارنة للقدرة والإختيار ، والأخرىٰ غير مقارنة ، لابأنّ القدرة مؤثّرة فى إحديٰهما دون الأخرىٰ

اقول : فيه أنّ من أنصف من نفسه علم الفرق بينهما بأن القدرة مؤثّرة فى **الأولىٰ** دون الأخرىٰ ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة . نعم يتّجه انّ الضّرورىّ هو الفرق بينهما بتأثير القدرة فى الإختياريّة دون غيرها، وأمّا استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالإختيار وهو المطلوب هيٰهنا على ماعرفت فليس بضرورىّ بل هو ممكن لابدّ له من دليل، لجواز أن يكون المؤثّر مجموع القدرتين كما هو مذهب **الاستاد**، أو يكون المؤثّر قدرة العبد فقط على سبيل الإيجاب كما **هو مذهب الفلاسفة**. اللّهم إلّا أن يقال المقصود هيٰهنا بيان مدخليّة قدرة العبد فى الجمله فى بعض أفعاله ردّ المذهب **الأشاعرة والجبريّة** لابيان خصوص مذهب الحقّ وفيه مافيه .

واعلم إنّ القول بتأثير قدرة العبد فقط فى أفعاله الإختياريّة على ماهو مذهب **اهل الحق**

وغيرهم ينافى ماتقرّر عندهم انّ قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات على ماسبق بيانه ، لأنّ الأفعال الإختياريّة ممكنات قطعاً إلّا أن يقال المراد بتأثير قدرة العبد فيها تأثيرها فى وجودها بالفعل بانضمام الإرادة ، والمراد بشمول قدرته تعالى للممكنات تأثيرها فى صحّة وجودها وعدمها كما مرّت الإشارة إليه ، فلامنافاة . و أشار إلى بعض وجوه الفرقة الثانية بقوله: **وَلَا َمتَنَعَ** وهوجزاء لشرط محذوف أى اولم يكن أفعالنا صادرة عنّا باختيارنا لامتنع **تَكْلِيفُنَا بِشَيءٍ** من الأفعال ، ضرورة أنّ تكليف العبد بما لايكون مستقلا فى إيجاده بالقدرة والإختيار غير معقول ، و إذا امتنع التّكليف **فَلَاعِصْيَانَ** ولاطاعة ، بل لاثواب ولاعقاب ، ولافائدة فى بعثة الأنبياء واللّوازم كلها باطلة إجماعا فكذا الملزوم.

وأجيب عنه بأنّ تكليف العباد باعتبار أنّ لهم قدرة على الأفعال فيصرفون قدرتهم إليها وإن لم يكن لقدرتهم تأثير فيها ، بل يؤثّر قدرة الله فيها عقيب صرفهم القدرة إليها ، فمدار الطّاعة والعصيان والثّواب والعقاب وبعثة الأنبياء على ذلك الصّرف ، وهذا هو المسمّى بالكسب الواقع من العبد فى مقابلة الخلق الواقع من الله تعالى .

أقول : هذا ليس بشىء ، إذ من البيّن المكشوف أنّه لايكفى فى التّكليف مجرّد تحقّق القدرة ، بل لابدّ أن يكون لها تأثير فى المكلّف به ، لأنّ صرف القدرة الّتى ليس من شأنها التأثير سيّما مع العلم بعدم تأثيرها كما فى الأفعال الإختياريّة الصّادرة عن بعض المخالفين لايصلح أن يتعلّق به التّكليف وفروعه قطعاً ، على أنّ صرف القدرة إن كان فعلاً إختياريّا فلافايدة للعدول عن اصل الفعل اليه بل الكلام فيه كالكلام فى ذلك ، وإن لم يكن إختياريا لم يصحّ جعل التّكليف باعتباره ، ضرورة أنّ التّكليف لغير الفعل الإختيارى غير معقول ، مع أنّه على هذا يلزم الجبر لأنّ ماعدا الأفعال الإختياريّة مقدور الله تعالى فقط بالإتّفاق ، ومن ثمّ اشتهر أنّه لامعنى لحال **البهشمي** وكسب **الأشعرى** .

لايقال : يلزم الجبر على تقدير تأثير قدرة العبد أيضا ، ضرورة أنّ قدرة العبد وإرادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط إتّفاقا .

لأنّا نقول : نعم لكن تأثيرهما وصرفهما إلى الفعل من العبد وقدرته فليتأمّل فى هذا

المقام فإنّه من غوامض علم الكلام . ثمّ يتّجه على هذا الدّليل مثل مايتّجه على الدّليل الأوّل فلا تغفل .

٣ ومن أوهام **الأشاعرة** فى ردّ هذا الدّليل نقضا أومعارضة أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد وجودا وعدما ، ولاشكّ انّ ماتعلّق علمه تعالى بوجوده فهوواجب الصّدورعنهم ، وما تعلّق علمه بعدمه فهو ممتنع الصّدورعنهم ، فيبطل اختيارهم فى أفعالهم قطعا ، اذلاقدرة

٦ على الواجب والممتنع وعلى هذا يبطل التّكليف ومايتفرّع عليه لابتنائهما على القدرة والإختيار بالاستقلال على مايقتضيه ذلك الدّليل فما لزمنا فى مسئلة خلق الأعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالأشياء . واستصعبوا هذا الأشكال حتّى قال **بعض أئمّتهم**

٩ لواجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلّا بالتزام مذهب **هشام** وهوأنّه تعالى لايعلم الأشياء قبل وقوعها ، ولايذهب عليك أنّه ليس بشىء لأنّ العلم تابع للمعلوم دون العكس ، فلايدخل لعلمه تعالى فى وجوب الفعل وامتناعه على أنّ

١٢ وجوب الفعل أوامتناعه لغيره لاينافى تعلّق القدرة كما مرّ فى بحث العلم .

وأيضا لوتمّ ذلك لزم أن لايكون الله فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله أيضا وجودا وعدما ، على أنّه يلزم حينئذ بطلان مذهبهم أيضا وهوأنّ للعباد اختيارا فى افعالهم بلاتاثير

١٥ له فيها وذلك لأنّهم قائلون بعموم علمه تعالى على مالايخفى .

وَأيضا لولم يكن أفعالنا صادرة عنّا باختيارنا لا متنع تعذيبنا على شىء من الأفعال **لِقُبْحِ أنْ يَخْلُقَ اللهُ تَعَالَى الفِعْلَ ثُمّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهِ** أى لقبح تعذيبه على

١٨ ماخلقه فينا بالضّرورة ، ولاشكّ أنّه تعالى منزّه عن القبايح كما سيجىء ، واللّازم باطل إجماعا فالملزوم مثله . وأنت تعلم أنّ هذا الدّليل قريب إلى الدليل السّابق ومثله فى الأبحاث المذكورة فيه كما لايخفى وأنّ قوله : «لقبح» عطف على مايفهم من فحوى الكلام على مامرّ

٢١ شرحه غير مرّة فلا تغفل .

وَأيضا أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم **لِلسَّمعِ** أى للادلّة السّمعيّة الدّالة على ذلك كقوله تعالى «مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ» وقوله تعالى :

«فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً» وقوله تعالى «إِعْمَلُوا مَاشِئْتُمْ» وقوله تعالى: «اليوم تُجْزَوْنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» الى غيرذلك ممالايعدّ ولايحصىٰ لدلالتها بحسب الظّاهر على ماهو المطلوب وفيه مافيه فليتدبّر . ٣

ثمّ هذهالنّصوص معارضة بأمثالها كقوله تعالى: «وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» وقوله: «قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» وقوله: «لاإِلٰهَ إِلّاهُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» وغير ذلك . وأنت تعلم أنّ ظواهرالنّصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصاً فى المطالب اليقينيّة ، بل وجب الرّجوع إلى غيرها من الدّلائل القطعيّة ، لكن ما أوردنا من الأدلّة العقليّة القطعيّة ترجّح مايوافقها من الأدلّة السّمعيّة ، كما انّ هذه الادلّة السّمعيّة يؤيّد تلك الأدلّة العقليّة. ٦ ٩

البحث **الثالث فِي اسْتِحَالَةِ** طريان **الْقُبْحِ** وهومايذمّ فاعله عندالعقل على ماعرفت ويندرج فيه الإخلال بالواجب، ضرورة أنّه يوجب استحقاق فاعله للّذم عند العقل **عَلَيهِ تَعَالىٰ** . ١٢

قد اجتمعت الأمّة علىانّه تعالىٰ لايفعل القبيح ولايترك الواجب، لكن **الأشاعرة** من جهة أنّه لاقبيح منه ولاواجب عليه ، ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالىٰ سواء كانت حسنة أوقبيحة ، و**المعتزلة** من جهة أنّه يترك القبيح ويفعل الواجب، وهذا الخلاف مبنّى على الخلاف فىأنّ الحسن والقبح عقليّان أوشرعيّان . ١٥

والمختار عند **أهل الحق** مذهب **المعتزلة** . وقداستدلّوا عليه بأنّ الممكن لايوجد إلّا عند وجود المقتضى وارتفاع الموانع فيمتنع وجوده عند ارتفاع المقتضى أووجود المانع قطعاً ، والقبيح بالنّسبة إليه تعالىٰ لامقتضى له اصلا وله مانع دائماً ، فيستحيل عليه تعالىٰ ضرورة وذلك **لِأَنَّ لَهُ تَعَالىٰ صَارِفاً** أى مانعا عن فعل القبيح **وَهُوَ الْقُبْحُ** وعلمه تعالى به **وَلَا دَاعِيَ** اى مقتضى **لَهُ تَعَالىٰ اليه لِأَنَّهُ** اى الداعى له تعالى إلىٰ فعل القبيح **إِمَّا دَاعِي الْحَاجَةِ** اى داع هوحاجته تعالى اليه **الْمُمْتَنِعَةِ عَلَيْهِ** تعالى ١٨ ٢١

أى الحاجة الممتنعة طريانها عليه تعالى . وفيه اشارة الى بطلان هذا الشّق، أى لايجوز أن يكون ذلك الدّاعى حاجته تعالى إلى فعل القبيح لامتناع الحاجة عليه تعالى على ماسبق بيانه **أودَاعِى الْحِكْمَةِ** أى داع هوحكمته تعالى و علمه بمصالح الأمور **وهُوَ** أى داعى الحكمة أيضا **مَنْفِىٌّ** أى منتف **هُنَا** أى فى فعل القبيح، ضرورة أنّه لاحكمة فى القبائح، وفيه نظر فانظر **وَلِأَنَّهُ لَوجَازَ صُدُورُهُ** أى القبيح منه تعالى **لَامْتَنَعَ إِثْبَاتُ النُّبُوَّات** أى النّبوّة ومايتفرّع عليها ، إذ يجوز حينئذ تصديق الكاذب فى دعوى النّبوّة منه تعالى مع كونه قبيحا فتبطل دلالة المعجزة عليها ، واللّازم باطل إتفاقا فالملزوم مثله ، واذا استحال عليه تعالى فعل القبيح مطلقا **فَحِينَئِذٍ** أى حين إذاكان الفعل مستحيلا عليه تعالى **يستحيل عليه إرادة القبيح لأنّها قبيحَة** .

وفى هذا التّفريع تصريح بالرّدّ على **الأشاعرة** حيث ذهبوا الى أن القبيح كالحسن بأرادته تعالى ، بناء على أنّ إرادة القبيح منه كخلقه ليست قبيحة ، وفيه من المكابرة والعناد مالايخفى .

البحث الرابع فِى أَنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ أى يقع منه الفعل **لِغَرَضٍ** وباعث على ذلك الفعل وهو العلّة الغائية .

اختلفوا فى أنّ افعال الله تعالى هل هى معلّلة بالأغراض أولا ؟ فذهبت **المعتزلة** إلى أنّه يجب تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والعلل الغائية ، **والأشاعرة إلى أنّه لايجوز** تعليل أفعاله بشيء منها ، وقال **جماعة** لايجب ذلك لكن افعاله معللة بها تفضّلا وإحسانا ، والمختار عند **أهل الحق** مذهب **المعتزلة** وذلك **لِدَلَالَةِ الْقُرْآنِ عَلَيْهِ** أى على أنّه تعالى يفعل لغرض كقوله تعالى : « وَمَاخَلَقْتُ الجِنّ والإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ » وغيره من الآيات الدّالة على تعليل أفعاله بالأغراض بحسب الظّاهر . وأنت تعلم انّ العدول عن الظّاهر فى الأدّلة النّقليّة غيرقادح فى الإستدلال بها على مالايخفى . نعم يتّجه أنّ تلك الادلّة إنّما تدلّ على وقوع تعليل أفعاله تعالى فى الجملة بالأغراض لاعلى وجوب تعلّقها بها مطلقا وهو المذهب فتدبّر .

وَلاستِلزَامِ نَفْيِهِ أى نفى فعله تعالى لغرض أونفى الغرض فى فعله تعالى **الْعَبَثَ** أى كون فعله عبثا خاليا عن فايدة وغرض **وَهُوَ** محال لأنه **قَبِيحٌ** والقبيح عليه تعالى محال كما مرّ آنفا . ٣

واعترض عليه بأنّ العبث هوالخالى عن الفائدة والمصلحة لاالخالى عن الغرض والعلّة الغائية ، وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لايحصى لكنّها ليست أسبابا باعثة عليها وعللا مقتضية لها فلا يكون أغراضا وعللا غائية فلاعبث ولاقبيح . ٦

اقول : يمكن أن يجاب عنه بأنّ الفاعل إذا فعل فعلا من غيرملاحظة فائدة ومدخليّتها فيه يعدّ ذلك الفعل عبثا أوفى حكم العبث فى القبح وان اشتمل على فوايد ومصالح فى نفس الأمر ، لأنّ مجرّد الإشتمال عليها لايخرجه عن ذلك ، ضرورة ان مالايكون ٩ ملحوظا للفاعل عند إيقاع الفعل ولامؤثّرا فى إقدامه عليه فى حكم العدم كما لايخفى على من أنصف من نفسه . نعم ، إبطال العبث فى فعله تعالى بالأدلّة النقليّة مثل قوله تعالى : «أفَحَسِبْتُمْ إنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» وقوله تعالى : «ومَاخَلَقْنَا السَّمَاءَ ١٢ والأرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» كما ذكره **الشّارحون** منظور فيه على مالايخفى .

وأمّا إستدلال **الاشاعرة** على مذهبهم بأنّه لوكان فعله تعالى معلّلا بالغرض ١٥ لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بغيره الّذى هوذلك الغرض ، ضرورة أنّه لولم يكن كمالا بالنسبة إليه تعالى لم يكن باعثا له على ذلك الفعل .

ففيه نظر ، لأنّه لايجوزأن يكون الغرض كمالا ونفعا بالنّسبة إلى غيره تعالى لابالنّسبة ١٨ إليه ، ودعوى العلم الضّرورىّ بانّه لولم يكن أولى وأكمل بالنّسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضا له ممنوعة على أنّ بطلان استكماله تعالى بغيره فى حيّز المنع ، اللهم إلّا أن يدّعى الإجماع ويبنى الكلام على الإلزام ، وفيه مافيه فتأمّل . **وَلَيْسَ الغَرَضُ مِنْ** ٢١ **فِعْلِهِ تَعَالَى هُوَالإضرار** المحض لقبحه ضرورة ألاترى أنّ من قدّم إلى غيره طعاما مسموما ليقتله يذمّه العقلاء ويعدّون ذلك الفعل منه قبيحاً . وماقيل من أنّه كيف يدّعى

هذا وانّا نعلم بالضرورة انّ خلود أهل النّار فيها من فعل الله تعالى ولانفع فيه لهم ولالغيرهم مدفوع بأنّ خلود أهل النّار فيها نفع عايد إلى أهل الجنّة وسبب لزيادة مسرّتهم فيها كما لايخفى .

بَلِ الغرض من فعله تعالى **هُوَ النَّفْعُ** العايد إلى غيره لاإليه لامتناع استكماله بغيره على ماعرفت آنفا .

ولما بيّن أنّه لابدّ من فعله تعالى من غرض هو نفع عايد إلى غيره أراد ان يبيّن ما هوالغرض من التّكليف الّذى اختصّ به نوع الإنسان من بين المخلوقات فقال **فَلاَ بُدَّ مِنَ التَّكْلِيفِ** أى اذا عرفت ذلك فاعلم انّ التّكليف واجب **وَهُوَ** فى اللّغة من الكُلفة وهى المشقّة ، وفى الشّرع **بَعْثُ مَنْ يَجِبُ طَاعَتُه** أى حمل من يجب إطاعته ، واحترز بالإضافة عن بعث من لم يجب إطاعته من الناس **عَلَى مَافِيهِ مَشَقَّةٌ** أى فى الجمله ولو بالنّسبة إلى تركه . واحترز به عن بعث من يجب إطاعته على مالامشقّة فيه كالأفعال العادية والشّهوانيّة مثل النّوم والأكل والشّرب من حيث أنّها عادية أوشهوانية ، وأمّا الإتيان بها لإبقاء الحيوة أوتحصيل القوّة على العبادة فهو واجب أومندوب و فيه مشقّة ما ، والبعث من الله تعالى عليها بهذا الاعتبار تكليف شرعىّ .

وقوله **عَلَى جِهَةِ الإبْتِداءِ** أى وجوبا أوبعثا واقعا على طريقة الإبتداء لابواسطة وجوب أوبعث آخر ، يخرج بعث غير الله من النّبىّ (ص) والامام (ع) والوالدين والسّيد على مافيه مشقّة ، لأنّ وجوب إطاعتهم بواسطة وجوب إطاعة الله تعالى وإيجابه إطاعتهم وبعثهم بواسطة بعثه . **وأنت تعلم أنّ** الأفعال العادية والشّهوانيّة من حيث أنّها كذلك لايتعلّق بها **بعث الله تعالى ، لأنّها من** المباحات ، والظاهر انّ بعثه تعالى لايتعلّق بها بل انّما يتعلّق بها بعث غيره **كالوالدين** ، **فلو اكتفى** فى إخراجها بالقيد الأخير لكفى إلّا انّه قصد التفصيل والإشارة إلى وجه المناسبة بين المعنى الشّرعى واللّغوى فذكر قوله : «على ما فيه مشقّة» قبل قوله : «على جهة الإبتداء» فلاتغفل . والظّاهر انّ قوله : «**بِشَرْطِ الاعْلاَمِ**» من تتمّة التّعريف متعلّق بالبعث أى بعث مشروط بالاعلام أوبالوجوب ، أى بعث من يجب

وجوبا مشروطا بالإعلام. وجعله متعلّقاً بمحذوف أى إنّما يصحّ التّكليف أو إنّما يحسن التّكليف بشرط الإعلام بعيدجدّا، وعلى كل تقدير فيه إشارة إلى أنّ التّكليف مشروط بإعلام المكلّف لقبح التّكليف من غير إعلام ضرورة. والمراد من الإعلام التمكّين على العلم لا ٣
الإعلام بالفعل لأنّ الجهّال حتّى الكفّار مكلّفون بالشّرايع عند **أهل الحقّ** إذا كانوا متمكّنين على العلم بها بالرّجوع الى **الفقهاء** مثلا بخلاف ما إذا كان لهم مانع شرعىّ من ذلك كالجنون إذ المجنون غير مكلّف. ٦

واعلم انّ للتّكليف شرايط كثيرة، كعلم المكلّف وقدرته، وإمكان المكلّف به، وغيرها. وانّما خصّ ذلك الشّرط بالذّكر لمزيد الإهتمام به فتأمل. **وإلّا** عطف على قوله «لابد من التكليف» ودليل عليه، اى وان لم يكن التكليف واجباً **لَكَانَ اللهُ تَعَالى** ٩
مُغْرِياً بِالقَبِيحِ أى داعيا عليه **حَيثُ خَلَقَ الشَّهَوَاتِ النَّفْسَانِيَّةَ** فى طبيعة الإنس والجنّ، **وَهِيَ المَيْلُ إلى القَبِيحِ وَالنَّفُورُ عَنِ الحَسَنِ** المستدعيان لفعل القبيح وترك الحسن، ولاشكّ انّ خلق مايستدعى فعل القبيح وترك الحسن من غير زجر ومنع ١٢
عنهما يقاوم الميل و النّفور الطبيعيّين ويغلب عليهما إغراء وبعث على القبيح والإغراء على القبيح قبيح، **فَلَا بُدَّ مِنْ زَاجِرٍ** يمنع ذلك ويغلب عليه **وهُوَ التّكليفُ** المشتمل على الوعد بالثّواب العظيم والوعيد على العقاب الألیم الغالبين على الميل والنّفور الطبيعيّين. ١٥

واعلم انّه يستفاد من كلام **بعض الشّارحين** أنّ قول **المصنّف**: «فلابدّ من التكليف» تفريع على ماقبله من وجوب الغرض فى افعاله تعالىٰ وتوجيه التفريع انّه لما ثبت انّ الغرض من فعله تعالى نفع العبد ولانفع حقيقى يستحقّ أن يكون غرضا لحق العباد إلا الثّواب ١٨
وهو مما يقبح الإبتداء به كما سيجىء، اقتضت الحكمة توسيط التّكليف، وفيه ما فيه مع أنّه لاحاجة على هذا إلى قوله: «وإلّا لكان مغريابا لقبيح» اللّهم إلّا أن يكون الإشارة إلى دليل آخر على وجوب التّكليف وفيه مالا يخفىٰ. ٢١

ولمّا كان هيٰهنا مظنّة سوالين: أحدهما، المنع وهو انّا لانسلّم حصر الزّاجر فى التّكليف لجواز أن يكون الزّاجر هو العلم الضّرورى بقبح القبيح وترتّب الذّم عليه و

و بحُسن الحَسَن وترتّب المدح عليه بناء على أنّ الحُسن والقبح عقليّان . وثانيهما : المعارضة وهى انّ جهة حسن التّكليف إمّا حصول الثّواب والعقاب وكلاهما باطلان فالتكليف باطل . أمّا الأوّل فلانّ الثّواب مقدورلله تعالى إبتداء فلافائدة فى توسيط التّكليف . وأمّا الثّانى فلأنّ العقاب إضرار محض وهو قبيح عليه تعالى كمامرّ .

أشار **المصنّف** الى جواب الأوّل بقوله : **وَالْعِلْمُ** الضّرورى بقبح القبيح وحسن الحسن ترتّب الذّمّ والمدح عليهما **غَيْرُ كَافٍ** فى الزّاجر **لِاسْتِسهالِ الذّمّ** أى استسهال طبع الخلق الذّمّ وعدّه اياه سهلا حقيرا **فِى** مقابل **قَضَاءِ الْوَطَرِ** أى المقصود الطبيعىّ فى الأكثر ، فلابد من التّكليف المشتمل على ماهو أقوى وأعظم شأنا ممايقتضيه الطبّيعة كمالايخفى .

فإن قلت : هذا الجواب إبطال للّسند الأخصّ وهو خارج عن قانون المناظرة .

قلت : لما بطل كون العلم الضّرورى كافيا فى الزّاجر ثبت أنّه لابد من أمرزايد فاختير التّكليف لاستلزامه ما هو الواجب فتأمّل ،

وأشار إلى جواب الثّانى بقوله : **وَجِهَةُ حُسْنِهِ** أى الغرض الباعث على وجوب التّكليف **التّعريضُ** للخلق **بالثّوابِ** وهو حاصل للمؤمن والكافر لاحصول الثّواب حتّى يختصّ بالمؤمن **أعنِى** بالثّواب **النّفْعَ المُستحقّ** أى الّذى استحقّه العبد **الْمُقَارِن** ذلك النّفع **لِلتّعْظِيمِ وَالاجْلالِ** للعبد . فالنّفع جنس يشتمل المنافع كلّها . وقيد « الإستحقاق » احتراز عن التفضّل وقيد « المقارنة للتّعظيم » عن العوض **الّذِى** صفة كاشفة للنّفع المذكور **يَسْتَحِيلُ الابتِداءُ** به من غيرتوسيط التّكليف ضرورة انّ تعظيم من لايستحقّ التّعظيم قبيح عقلا ، ألاترى أنّ السّلطان أذا أمر بزبّال واعطاه مالاكثيرا لايستقبح ذلك منه بل يعدّ جوداً وفضلاً ، لكنّه مع ذلك إذا نزل لديه وقام بين يديه تعظيما له وتكريما إيّاه ، و امر خواصّ خدمه بتقبيل أنامله يستقبح ذلك منه جدّا وينسب عند العقلاء بقلّة العقل وخفّة الطّبع . فالله سبحانه لمّا أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال و إكرام منه ومن ملائكته المقرّبين لم يحسن أن يتفضّل بذلك عليهم ابتداء من غير استحقاق سابق . وتلخيص الجواب انّا

لانسلّم حصرجهة الحسن فى حصول الثّواب والعقاب ، ولو سلّم فنختار الشّقّ الأوّل ونمنع عدم الفائدة فى توسيط التّكليف

المبحث الخامس **فِي أنّهُ تعَالىٰ يَجِبُ عَلَيه اللُّطْفُ** فسّروا مطلق ٣ اللّطف بأنّه مايقرّب العبد إلى الطّاعة ويبعّده عن المعصية بحيث لايؤدّى إلى الإلجاء وهو قسمان: لطف محصّل وهو يحصل فعل الطاعة وترك المعصية على سبيل الإختيار بأن لايتوقّف حصولهما عليه كالقدرة والآلة، ولطف مقرّب **وهُومايقرّبُ العبد إلى الطّاعة ويُبعدهُ عن** ٦ **المعصية** هذا كالجنس مشترك بين قسمَي اللّطف، وقوله **ولَا حَظَّ لَهُ فِي التَّمْكِينِ** أى لادخل له فى الفعل والتّرك إحتراز عن اللّطف المحصّل لكن الأولىٰ أن يقول: «ولا حظّ له فى الحصول» إذا المتبادر من الحظّ والتّمكين المدخليّة فى الأقدار ، فيصدق ٩ على نفس القدرة انّه لاحظّ لها فى التّمكين ، مع أنّها من افراد اللّطف المحصّل . وقوله **ولَاَ يَبْلُغُ الالْجاءَ** أى لايصل إلى حدّ الإضطرار اشارة إلىٰ شرط معتبر فى مطلق اللّطف، لأنّ الإلجاء ينافى التّكليف ومايتفرّع عليه من الثّواب والعقاب، وذلك ١٢ كبعثة الأنبياء و نصب الأئمّة ، فإنّ العباد معهما أقرب إلى الطّاعات وأبعد من المعاصى منهم بدونهما كما لايخفى . **لِيتَوَقُّفِ** متعلق بقوله «يجب عليه اللّطف» ودليل عليه **غَرَضِ المُكَلِّف** من التّكليف وهو امتثال المكلّفين لما فيه من الأمر والنّهى **عَلَيه** أى على اللّطف. ١٥

والحاصل أنّ إتمام الغرض من التّكليف موقوف على اللّطف ، وكلّ مايتوقّف عليه إتمام الغرض فهو واجب، فاللّطف واجب. أمّا الأوّل **فإنَّ المُرِيدَ لِفِعْلٍ مِنْ غَيرِهِ إذَا عَلِمَ أنّهُ لاَ يَفْعَلُهُ** أى لايفعل ذلك الغير الفعل المراد بسهولة **إلاَ بِفِعلٍ** ١٨ **يَفْعَلُهُ المُرِيدُ من غير مشقّة** وتعب **لَوْلَمْ يَفْعَلْهُ** أى المريد ذلك الفعل المبنىّ عليه سهولة الفعل المراد **لَكَانَ** المريد **نَاقِضاً لِغَرَضِهِ** من الإراده وهو الإتيان بالفعل المراد، وهذا حكم ضرورى كمن دعىٰ شخصاً إلى طعام وهو يعلم أنّه لايجيبه بسهولة إلّا بعد ٢١ إرسال عبده إليه ولامشقّة له فى ذلك الإرسال، فلولم يرسل عبده إليه لعدّ العقلاء ناقضا لغرضه على مالايخفىٰ . وأمّا الثّانى فلأنّ ترك مايتوقّف عليه إتمام الغرض نقض له **وَهُوَ**

قبيح عقلاً بالضّرورة والقبح مستحيل عليه تعالى ، فيكون ما يتوقّف عليه إتمام الغرض واجبا عليه قطعاً . وإنّما حملنا توقّف غرض المكلّف على اللّطف على توقّف
٣ إتمامه عليه اولا وفعل الغير للمراد على فعله له بسهولة ثانياً ، لأنّ الكلام فى اللّطف المقرّب وهو مما يتوقّف عليه إتمام الغرض لانفسه . وعورض هذا الدّليل بأنّه لوكان اللّطف واجبا عليه تعالى لكان مثل نصب الإمام المعصوم فى كلّ ناحية ، وتعيين حاكم مجتهد فى
٦ كلّ بلد إلى غير ذلك مما لايجب عليه تعالى إتّفاقا وبديهة واجبا عليه تعالى لكونه لطفا بالضرورة ، ويمكن تقريره نقضا إجماليّا أيضاً كمالايخفى . وفيه نظر ، لأنّا لانسلّم انّ مثل هذه الأمور لطف يتوقّف عليه إتمام الغرض لجواز اشتمالها على مفسدة مثل قيام الفتن والمخالفة
٩ بين المسلمين بحيث يختلّ نظام أمور الدّين فليتأمّل ، و **للمخالفين** هيٰهنا شبه اخرى لانطول الكلام بإيرادها ودفعها .

واعلم انّ المراد بوجوب اللّطف عليه تعالى وجوب نفسه عليه إن كان من مقولة
١٢ فعله تعالى كبعثة الأنبياء أونصب الائمّة ووجوب الإشعار به للملطوف وإيجابه عليه ان كان فعل الملطوف كنصب الادلّة على مايجب معرفته بالدّليل ووجوب إعلامه به ، وتحصيله له إن كان فعل غيرهما كالإعانة فى تحصيل المصالح ودفع المفاسد .

١٥ المبحث **السّادس فى أنّه تعالى يجب عليه عوض الالام الصّادرة عنه** إبتداء من غير سبق استحقاق كالأمراض والغموم المستندة إلى علم ضروريّ أو كسبى يقينى أوظنّى وتفويت المنافع لمصلحة الغير كالزّكوة ، والمضارّ الصّادرة عن العباد بأمره
١٨ كالذّبح فى الهدى والأضحية ، أوباباحته كالصّيد ، والمضارّ الصّادرة عن غير عاقل بتمكينه كالألم الصّادرة عن السّباع المولمة وبالجملة كلّ ألم للعبد كان الله تعالى هو الباعث على حصوله إبتداء سواء كان لقدرة العبد واختياره مدخل فيه أولا ، فيجب عوضه عليه تعالى .
٢١ وأمّا ماكان الباعث على حصوله هو العبد عقلا أوشرعاً كالإحتراق عند إلقاء إنسان فى النّار والقتل عند شهادة الزّور ، أوكان الباعث عليه هوالله تعالى لكن بسبق استحقاق المكلّف له بارتكاب معصية كآلام الحدود فلايجب عوضه عليه تعالى ، بل عوض الأوّل للعبد ولا

عوض للثّانى. **ومَعْنَى العِوَضِ هُوَ النَّفْعُ المُستحقّ** أى الّذى استحقّه شخص **الخالِى مِنْ تعْظِيمٍ وإجلال**، فالقيد الأوّل لإخراج التفضّل والثّانى لإخراج الثّواب.

إذا عرفت هذا فنقول: يجب على الله تعالى إيصال عوض الآلام الصّادرة عنه ٣
بالتفضّل المذكور إلى المتألّم بها، **وإلّا** أى وإن لم يوصل عوض تلك الآلام إلى المتألّم
بها **لكان** الإيلام بها **ظُلْماً مِنْهُ تَعالى** عليه، واللّازم باطل لأنّه **تعالى الله عَنْ ذلِك**
أى عن الظلّم لكونه قبيحاً عقلا فالملزوم مثله، ووجه الملازمة أنّ الإيلام بكلّ واحد ٦
من تلك الآلام على تقدير عدم عوض إيصال العوض يكون إضرارا محضا منه غير مستحقّ
لكونه باعثا عليها ابتداء، ولاشكّ فى أنّ الإضرار المحض من غير استحقاق ظلم فيكون
الإيلام بها على ذلك التّقدير ظلما قطعا. وإذا ثبت أنّ عدم إيصال العوض فى تلك الآلام ٩
إلى المتألّم بها باطل ممتنع ثبت أنّ إيصال العوض إليه واجب عليه تعالى وهو المطلوب.

هذا خلاصة الكلام فى المقام على مايُستفاد من كلامهم فى تقرير المرام. وانت تعلم ان
الفرق بين الغم المستند إلى علم ضرورى او كسبى والإحراق عند إلقاء شخص فى النّار بأن الباعث ١٢
على حصول الأوّل هو الله تعالى وعلى حصول الثّانى هو العبد الملقى مشكل جدّا فليتأمّل.

ولمّا بيّن أنّه قد يجب العوض على الله تعالى خلافا **للأشاعرة** لأنّهم لايوجبون
شيئا عليه تعالى، أراد أن يشير إلى الفرق بين العوض الواجب عليه تعالى والعوض الواجب على ١٥
العباد، فقال **وَيجبُ زِيادتُهُ** أى زيادة العوض الواجب عليه تعالى **علَى** قدر **الألَم** بحيث
ينتهى إلى حدّ الرّضا عند كل عاقل **وإلّا** اى وان لم يجب الزيادة بل جاز الاقتصار على قدر
استحقاق الآلام المعتبر فى العوض لكونه كافيا فى دفع الظلّم **لكانَ** أى لامكن أن يكون ١٨
ذلك الإيلام **عبثا** خاليا عن الفائدة والتّالى باطل، فالمقدم مثله، **بخلاف** العوض الواجب
على العباد فإنّه لايجب زيادته عليهم. والمشهور أنّ بينهما فرقا آخر وهو أنّه لابدّ فى العوض
الواجب عليه تعالى من اشتمال الألم المعوّض عنه تعالى اللّطفية بالنّظر الى المتألّم به أو إلى ٢١
غيره وإلّا لكان عبثا بخلاف العوض الواجب على العباد وهيٰهنا نظر.

واعلم أنّه كما يجب عليه تعالى إيصال العوض الواجب عليه إلى المتألّم كذلك

يجب عليه إيصال العوض الواجب على العباد إلى المتألّم إمّا بأخذه منهم ان كان لهم عوض
أو بالتفضّل من قبلهم ان لم يكن .

٣ وهذا معنى قولهم : « انتصاف المظلوم من الظّالم واجب عليه تعالى » أمّا عقلا
فلأنّه مكّن الظّالم وخلّى بينه وبين المظلوم مع قدرته على منعه ، فلولم ينتصف منه لضاع
حقّ المظلوم ، وتضييع حق المظلوم قبيح . وأمّا سمعا فلما ورد فى القرآن من أنّ الله تعالى
٦ يقضى بين عباده بالحقّ وهٰهنا زيادة تفصيل لايسعه المقام .

الْفَصْلُ ٱلخامِسُ

من الفصول السبعة

فِي النُّبُوَّةِ

٣

النّبيّ هى إمّا من النّبوة بمعنى الإرتفاع لما فى الأنبياء من علوّ الشّأن وسطوع البرهان، أومن النّبي بمعنى الطّريق لكونهم وسائل إلى الله تعالىٰ، أومن النّبأ بمعنى الخبر لإخبارهم عنه تعالىٰ. وهى على الأوّلين على أصلها، وعلى الثّالث أصلها النّبوءة بالهمزة فقلبت واوا وادغمت كالمروءة. ومعناها العرفى كون انسان مخبرا عن الله تعالىٰ بلا واسطة بشر على ما يناسب تعريف **المصنّف** وهو الأنسب للوجه الثّالث من وجوه الإشتقاق. وربما يعتبر كون الإنسان مبعوثا من الحقّ إلى الخلق على ما يناسب التّعريف المشهور للنّبيّ، وهو إنسان بعثه الله تعالىٰ إلى الخلق لتبليغ الأحكام.

٦ ٩

والظّاهر أنّ المقصود بالذّات هٰهنا إثبات النّبوّة لنبيّنا عليه السّلام كما فى المبحث الأوّل، وبيان ساير الأحكام الّتى فى ساير المباحث واقع على سبيل الإستطراد على أن يكون كلمة «فى» فى العنوان داخلة على المحمول، ويحتمل ان يكون المقصد بيان أحكام النّبوّة من كونها ثابتة لنبيّنا (ص) ومشروطة بالعصمة وغيرهما علىٰ أن يكون كلمة «فى» داخلة على الموضوع. ولما كان النّبيّ محمولا فيما قصد هٰهنا على ماهو الظّاهر فسّره بقوله **النّبيّ** وهو فى اللغة فعيل بمعنى الخبير او الرفيع او الطريق وفى العرف **هُوَ**

١٢ ١٥

الإنْسَانُ الْمُخْبِرُ عَنِ اللهِ تَعَالىٰ بِغَيْرِ وَاسِطَةِ أحَدٍ مِنَ الْبَشَرِ ، «فالإنسان» احتراز عن غيره كالملك وقيد « الإخبار عن‌الله » لإخراج غير المخبر عنه من الإنسان وقيد « عدم وساطة البشر » لإخراج الإمام والقايم لكونهما مخبرين عن الله تعالى بواسطة الرّسول أوالإمام . ولا يخفى ان المتبادر من الإخبار هوالإخبار المطابق للواقع فلا يتوهّم صدق التّعريف على المتنبّي .

واعلم انّ الرّسول عند بعضهم مساوق للنّبيّ ، والجمهور على أنّه أخصّ منه ويؤيّده قوله تعالى : « وَمَا أرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ وَلانَبِيٍّ » ، وقد دلّ الحديث على أنّ عدد الأنبياء أكثر من عدد الرّسول ، فاشترط بعضهم فى الرّسول الكتاب ، وبعضهم الشّرع الجديد .

واعترض على الأوّل بأنّ الرّسل ثلثماة وثلاثة عشر ، والكتب ماية وأربعة على ما تقرّر فى الشّرع . اللّهم إلّا أن يكتفى بالمقارنة من غير اشتراط النّزول ، إذ يجوز تكرار النّزول كما فى الفاتحة . وعلى الثّانى بأنّ **اسماعيل** من الرّسل مع أنّه ليس‌له شرع جديد على ما صرّح به **بعض المحقّقين** .

وَفِيهِ أى فى الفصل الخامس خمسة **مَبَاحِثُ** :

الأوّل من تلك المباحث ، **فى** بيان **نبوّة نبيّنا** (ص) ويتفرّع عليه نبوّة‌ساير الأنبياء (ع) والمراد بضميرالجميع آخر الامم ، ومعنى الإضافة كونه (ص) مبعوثا لتبليغ الأحكام اليهم بواسطة أوبغير واسطة ، وإنّما آثر طريق الإضافة لكونها أخصرطريق إلى إحضاره فى ذهن السّامع ، و فيها من الدّلالة على تعظيم شأن المضاف اليه مالا يخفى . **مُحَمَّدِ بن عَبْدِ اللهِ بنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بنِ هَاشِمِ بنِ عَبْدِ مَنَافٍ** (ص) ذكر النّسب لزيادة التّوضيح ، وإلّا فلايتبادر الذهن من اسم **محمّد** هيٰهنا إلّا إلى المسمّى المقصود منه‌المتصور بوجوه كلية منحصرة فى‌ذلك الفرد ، مثل كونه خاتم‌النبيين ، وسيّد المرسلين ، والمبعوث إلى آخرالأمم ، وأفضل‌العرب والعجم . وهذا الاسم مشتقّا له من الحمد للمبالغة فى محموديّته ، كما يدلّ عليه باب التّفعيل للتّكثير ، كما انّ احمد مشتقّ له منه للمبالغة

فى حامديّتة ، والأوّل أشهر وأبلغ لدلالته على ماله من مقام المحبوبيّة ، ولذا خصّ به كلمة التّوحيد **رَسُولُ اللهِ** أى نبىّ الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الأحكام على القول بالمساوقة بين الرّسول والنّبىّ . ۳

ولك أن تحمل الرّسول على المعنى الأخصّ ، بناء على تضمّن دعوى الرّسالة لدعوى النّبوّة ، لاستلزام الخاصّ العامّ قطعا لأنّه ادّعى النّبوّة .

وَظَهَرَ عَلىٰ يَدِهِ الْمُعْجِزَةُ المشهور بين الجمهور أنّها أمرخارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادّعى انّه نبىّ الله ، ولها شروط مثل أن يكون فعل الله أومايقوم مقامه من التّروك ، وأن يكون واقعا مقام التّحدّى والمعارضة صريحا أوضمنا ، وأن يكون على وفق الدّعوى إلى غير ذلك . وقد فسّرها **بعض المتأخرين من أهل الحق** بثبوت ماليس بمعتاد أونفى ما هومعتاد ومع خرق العادة ومطابقة الدّعوى . ولعلّ فى هذه العبارة تنبيها على بعض تلك الشّروط ، وعلى أىّ تقدير هى من العجز المقابل للقدرة ، «والتّاء» إمّا للنّقل أوللتّأنيث على اعتبار الموصوف مونّثا كالحالة والصورة . ۶ ۹ ۱۲

وأنت تعلم انّ القيد الأخير فى التّعريفين لإخراج سايرأقسام الخارق من الكرامة والإرهاص والمعونة والإهانة والإستدراج على ماهو المشهور ، ولايبعد أن يقال المراد من الدّعوى فى التّعريف الثّانى أعمّ من دعوى النّبوّة والإمامة كما هوالظّاهر على أن يكون الكرامة عند **أهل الحق** داخلة فى المعجزة حقيقة ، ويؤيّده شيوع إطلاق المعجزة على كرامة **الأئمة المعصومين** (ع) فى كلام **مشايخ المحققين** كما سيجيء فى كلام **المصنف** غيرمرّة ، وكأنّه لهذا خصّ **علماء الأشاعرة** التّعريف الأوّل بقولهم «عندنا» . وأمّا قوله «مع خرق العادة» فهو متعلّق بقوله « نفى ماهومعتاد» إحتراز عن مثل ترك الأكل والشّرب وغيرهما ، ضرورة انّه يصدق عليه انّه نفى ماهومعتاد لكون المتروك معتاداً لكنّه ليس خارقا للعادة ، لأنّه معتاد أيضاً كالمتروك وخارق العادة مالايكون معتادا بل يمتنع عادة على مالا يخفى . فالإعتراض عليه بـ«أنّه لغو محض ، ولعلّه من طغيان القلم » كما وقع من **بعض المحققين** سهو محض وكأنّه من طغيان القلم ، نعم يتّجه على هذا التّعريف انّه لا ۱۵ ۱۸ ۲۱

يصدق على أكثر المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما ، بل إنّما يصدق على ثبوتهما
كما يرد على التّعريف الأوّل أنّه صادق على ثبوت مثل القرآن والإنشقاق وخلقهما أيضاً
٣ مع أنّ المعجزة إنّما يطلق على نفسهما . اللّهم إلّا أن يتكلّف فى التّعريف ، أو فى الإطلاق
فاعرف ذلك هذا كلام وقع فى البين ، فلنرجع إلى بيان المقصود فنقول :

العمدة فى الإستدلال على ذلك المطلب أنّ النّبىّ (ص) أظهر المعجزة **كالقرآن**
٦ هو اسم للنّظم الحادث المنقول إلينا بين دفّتى المصاحف تواتراً ، فإنّ ظهوره على يده و
وأعجازه كلاهما معلومان قطعا على ماسيأتى تفصيله ، وقد نطق به كثير من الآيات كقوله :
« وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ »
٩ وقوله تعالى : « قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ
هٰذَا الْقُرْآنِ ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً » إلى غير
ذلك ، **وانشقاق القمر** بإشارته العالية على ما روى عن جمع كثير وجمّ غفير انه
١٢ انشقّ القمر شقّين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما ، وقد نطق به القرآن كقوله : « إِقْتَرَبَتِ
السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ » وكان فى مقام التّحدّى فيكون معجزة ، على أنّ جميع
الحكماء حتّى السّحرة اتّفقوا على أنّ السّحر لاتأثير له فى شىء من السّماويات **وَنُبُوع**
١٥ **الْمَاء** أى فورانه **مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِه** الشّريفة على ما روى فى صورة متعدّدة .

منها ماروى أنّه أتى النّبىّ (ص) بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء
فوضع يده فيه فلم يدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام ، وقال
١٨ للنّاس : « هلمّوا إلى الشّراب » قال الرّاوى : فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه
ولم يزل النّاس يردون حتى رووا ، وروى أنّ عدد الواردين كان مابين السّبعين الى
الثّمانين ، ولايخفى أنّ هذا أعجب و أعظم من انفجار العين لموسى (ع) بضربته العصاء
٢١ عليه و **إِشْبَاع الْخَلْقِ الْكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ الْيَسِيرِ** هذا أيضا مروىّ فى صور
متعدّدة . منها ماروى انّه لما نزل قوله تعالى : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ »
قال سيد المرسلين لامير المؤمنين (ع) : سوّ فخذ شاة فجئنى بعرّ أى قصعة من لبن وادع لى

بنى هاشم » ففعل **أميرالمؤمنين** (ع) ذلك ودعاهم ، وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتّى
شبعوا ، وماكان يرى إلا أثر اصابعهم وشربوا من العسّ حتى اكتفوا واللّبن على حاله ،
فأراد **النّبىّ** (ص) أن يدعوهم إلى الإسلام. قال **ابولهب**: « سحركم محمّد فقوموا قبل ٣
أن يدعوكم »فقال **النّبىّ** لأميرالمؤمنين **على**: «افعل غدا مثل مافعلت» ففعل. فلمّا أراد
النبى(ص) أن يدعوهم قال **ابولهب**: مثل ماقال، فقال**النّبىّ** (ص) **لاميرالمؤمنين** (ع)
« إفعل هذا مثل ما فعلت » ففعل مثل ذلك فى اليوم الثّالث، و دعاهم **النّبىّ** (ص) ٦
إلى الإسلام وقال : « كلّ من آمن فالخلافة من بعدى له» فما أجابه إلى ذلك أحدمنهم،
فأظهر أميرالمؤمنين كلمة الشهادة وفيه دليل على حقية إمامة **أميرالمؤمنين** (ع) وبطلان
المخالفين كما لايخفى. ٩

وَتَسْبِيحِ الْحَصَى على ما روى أنّه (ص) أخذ كفّا من الحصى فسجن فى يده
حتى سمع التسبيح ، **وَهِىَ** المعجزات الظّاهرة على يده **أكْثَرَ مِنْ أَنْ تُحصى** أى
من الأمور الّتى من شأنها أن تعدّ وتحصى ومثل تسبيح العنب والرّمّان الّذين أكل **النّبىّ** ١٢
منها حين مرض فاتاه **جبرئيل** بهما على طبق على ماروى عن **ابى عبدالله الصادق** عن ابيه
الباقر (ع) . وحركة الشّجر من شطّ الوادى إليه ، وشهادتها له بالنبوّة والرّسالة ،
وشهادة الذئب بذلك ، وشهادة النّاقة عنده ببراءة صاحبها من السّرقة ، وقصة سئوال ١٥
الظبية الّتى ربطها الأعرابى الاطلاق عنه ورجوعها إليه ، وكلام الذّراع لمسمومة،
او حنين الجذع من مفارقته (ص) عند صعوده على المنبر، وإخباره عن المغيبات كمقتل
الحسن والحسين(ع) ، وهدم الكعبة إلى غير ذلك من المعجزات المشهورة المسطورة ١٨
فى الكتب المبسوطة عند المخالف والموافق .

وبالجملة أظهر **النّبىّ** (ص) تلك المعجزات **وادّعى النّبُوّةَ** وكلّ من ادّعى
النّبوّة وأظهر المعجزة فهو رسول الله وصادق فى دعوى النبوة ، **فَكَانَ**(ص)**صَادِقًا** ٢١
فى دعوى النّبوّة والرّسالة . أمّا الصّغرىٰ فدعوى النّبوّة معلومة بالتواتر الملحق بالمعاينة
وإظهار المعجزة بوجهين :

أحدهما، أنّه قدنقل عنه من إظهار المعجزات ما بلغ القدر المشترك منه حدّ التواتر، وإن كان تفاصيلها آحادا كما فى وجود حاتم، وكلام **المصنف** إنّما يلايم هذا الوجه كما لا يخفى.

وثانيهما، أنّه أتىٰ بالقرآن وتحدّىٰ به **البلغاء والفصحاء** من العرب العرباء، فعجزوا عن الإتيان بمقدار أقصر سورة منه مع كثرتهم وعصبتهم وتهالكهم على ذلك حتى أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المنازعة بالسّيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفّر الدّواعى الإتيان بشيء يدانيه، فدلّ ذلك قطعا على أنّه من عندالله، وعلم به كونه معجزة علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الإحتمالات العقليّة، سواء كان إعجازه لبلاغته كما ذهب اليه **الجمهور**، أو لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب على ما اختاره **بعض المعتزلة**، أو لاجتماعهما على ما قيل، أو للصرفة إمّا بسلب قدرتهم عند المعارضة كما اختاره **السيّد المرتضى**[1]، أو بصرف دواعيهم إلى المعارضة عنها مع قدرتهم كما ذهب إليه **بعض المعتزلة**، أو لاشتماله على الإخبار عن المغيبات على ما هو المختار عند بعض، أو لخلوّه عن الإختلاف والتّناقض على ما هو المختار عند بعض آخر. وأمّا الكبرىٰ فلأنّ المعجزة تدلّ على تصديق الله تعالى لمن أظهرها، وكلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق **وإلّا لَزِم إغْراءُ المُكَلَّفين بِالقبيح** وهو تصديق الكاذب، واللّازم باطل فالملزوم مثله، أما الملازمة فظاهر، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّ الإغراء بالقبيح عقلا قبيح، والقبيح محال عليه تعالى لما مرّ، **فَيَكُونُ** الإغراء بالقبيح منه **مُحَالاً** قطعاً.

المَبْحَثُ الثّانِي من المباحث الخمسة **فِي وُجُوب عِصْمَتِه** أى فى بيان أنّ النّبىّ (ص) يجب أن يكون معصوماً عن جميع المعاصى مادام نبيّنا أو فى الجملة، ليظهر فائدة المبحث الثّالث بعد هذا المبحث. والضّمير إمّا عائد إلى **نبيّنا** أو إلى مطلق النّبىّ (ع) لاشتراك ماذكر من الدّليل. وفيه ردّ على **الفرقة المخالفين**. فإنّ **الخوارج** جوّزوا مطلق الذّنوب على الأنبياء مع قول بعضهم بأنّ كلّ ذنب كفر **وعامة المخالفين** جوّزوا الصّغاير الغير الخسيسه عليهم سهوا، وجوّز **الجمهور** تلك الصّغاير عمداً والكباير الّتى من غير الكذب فى أحكام الشّرع سهوا، وبعضهم جوّز تلك الكباير مطلقا، ومنهم

من جوّزالكذب فى أحكام الشّرع أيضا سهوا . ولمّا توقّف تقرير الدّليل على تحرير الدّعوى فسّرالعصمة بقوله :

الْعِصْمَةُ عند المحقّقين **لُطْفٌ** أى شيء يقرّب العبد إلى الطّاعة ويبعّده عن المعصية **يَفْعَلُهُ اللهُ تَعَالىٰ بِالْمُكَلَّفِ** ويوجده فيه أى ملكة خلقها الله فيه لطفا **بِحَيْثُ لايَكُونُ لَهُ داعٍ يُفْضِي إلىٰ تَرْكِ الطّاعَةِ وارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ** أى لايترك طاعة ولايرتكب معصية أصلا **مَعَ قُدْرَتِهِ علىٰ ذٰلِكَ** المذكور من ترك الطّاعة وارتكاب المعصية . وهذا معنى قولهم : «هى لطف من الله يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشّرّ مع بقاء الإختيار تحقيقا للابتلاء» وفيه إشارة إلى ردّ ماقيل فى تفسير العصمة إلى انّها خاصّة فى نفس الشّخص أوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذّنب عنه ، كيف ولوكان الذّنب ممتنعا عن المعصوم لماصحّ تكليفه بترك الذّنب ولما كان مثابا عليه واللازم باطل إتّفاقا ، ويؤيّده قوله تعالى : « قُلْ إنّما أنا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إلىّ» وقوله تعالى : «ولاتجعل مع الله إلـٰها آخر» ، إلى غيرذلك من النّصوص.

وإذا عرفت هذا فنقول النّبىّ يجب عصمته عن جميع المعاصى عند **أهل الحق لأنّهُ لولا ذٰلِكَ** الوجوب **لم يحْصُلِ الْوُثُوقُ بِقولِه** أى لجازان لايحصل الوثوق والإعتماد على قول النّبىّ ، والتّالى باطل فالمقدّم مثله . أمّا الشّرطيّة فلأنّ انتفاء وجوب العصمة يستلزم جواز صدور المعصية وهومستلزم لجواز عدم الوثوق . وأمّا بطلان التّالى فلأنّه حينئذ يحتمل أن يكون كاذبا فى أقواله ، وعلى هذا لايحصل الإنقياد فى أمره ونهيه ، **فينْتَفِي فائدةُ الْبِعْثَة** وهى اجراء الأحكام الشّرعيّة **وهُوَ** أى انتفاء فائدة البعثة **مُحالٌ** لاستلزامه العبث الممتنع عليه تعالى لكونه قبيحا .

وأورد عليه أنّ صدورالذّنب عن النّبىّ (ص) سيّما الصّغيرة سهواً لايخلّ بالوثوق بقوله بل إنّما يخلّ بذلك صدور الكذب فيما يتعلّق بالأحكام الشّرعيّة ، ضرورة أنّه يبطل دلالة المعجزة فلا يثبت وجوب العصمة عن جميع المعاصى وهو المطلوب .

أقول المراد من الوثوق الوثوق التّام الزّاجر المانع عن متابعة مشتهيات النّفس ، ضرورة أنّ فائدة البعثة والتّكليف إنّما يبتنى على ذلك ، ولايخفى على المتأمّل المنصف انّ صدور ذنب مّا بل جواز صدوره عنه يستلزم احتمال صدور الكذب فى الأحكام الشّرعيّة عند العقل، فيحيل الوثوق ، فلايحصل ذلك الوثوق التّام إلّا اذا وجب الإجتناب عن المعاصى كلّها . نعم يتّجه انّ اللّازم مما ذكر وجوب الإجتناب عن المعاصى لاوجوب ملكة الإجتناب عنها ، والمدّعى وجوب العصمة الّتى هى ملكة الإجتناب عنها على أن المخلّ بالوثوق إنّما هو ظهور المعصية لاصدورها والكلام فى صدور المعصية لا فى ظهورها فليتأمّل .

المَبحثُ الثّالِثُ فِي أنّهُ أى نبيّنا (ص) أو مطلق النّبىّ (ع) **معصُوم مِنْ أوّل عُمْره إلى آخِره** قبل البعثة وبعدها عن جميع أنواع المعاصى عمدا وسهوا خلافا **لجمهور المتكلمين من الخوارج** القائلين بجواز الكفر عليه قبل البعثة وبعدها ، وغيرهم ممّن جوّز صدور الكبائر والصّغائر عمدا وسهوا قبل البعثة ، وذلك **لِعدم انْقِياد القُلُوب إلى طاعة مَنْ عُهِد** أى علم **منه فِي سالِف عُمْره** أى قبل البعثة شيء من **أنْواع المعاصِي والكَبائِر وما تنْفرُ النَّفْسُ مِنْهُ** من الصّغائر الخسيسة كسرقة لقمة و تطفيف حبّة ولا يخفى انّ ذكر الكبائر هذه والصّغائر بعد المعاصى تخصيص بعد تعميم لكونها أقوى المعاصى وأبعدها من الصّدور عن **الأنبياء** ، ولهذا اتّفق **جمهور المخالفين** على امتناع صدورها عنهم بعد البعثة . والحقّ أنّ صدور المعاصى عنهم قبل البعثة كصدورها عنهم بعدها موجب لعدم إطاعتهم وعدم انقياد أمرهم ونهيهم فينتفى فائدة البعثة كما عرفت آنفا .

وأنت خبير بإنّ هذا الدّليل راجع إلى الدّليل المتقدّم فالكلام فيه كالكلام فى ذلك ، ولايثبت عصمة **الأنبياء** عن جميع المعاصى مطلقا . فما ورد فى الكتاب والسّنّة مما يُوهم صدور معصية عنهم فمحمول على ترك الأولى بناء على ما قيل : «حسنات الأبرار سيآت المقرّبين» أوما دل بوجه آخر كما حقّقه **السيّد المرتضى** فى تنزيه الانبياء وغيره فى غيره .

المبحث الرابع فى تفضيل النّبىّ (ص) على غيره ممن بعث إليه **يَجِبُ أنْ يكُونَ النّبىّ (ص) أفْضلَ أهْلِ زمانِهِ** المبعوث هو إليهم أى أعلم وأكمل منهم، لأنّه لو لم
يكن أفضل منهم لكان إمّا مساويا أو مفضولا لهم وكلاهما باطلان، الأوّل لامتناع ٣
الترجيح من غير مرجّح، والثّانى **لِقُبْحِ تقْدِيمِ الْمفْضُولِ** النّاقص **عَلَى الْفاضِلِ**
الكامل **عقْلاً وسمْعاً**. أمّا عقلا فظاهر وأمّا سمعاً فلأنّه **قال اللهُ تعالَى**[1]: « **أفمنْ
يَهْدِى إلى الحقِّ أحقُّ أنْ يُتّبَعَ أمّنْ لايَهِدّى إلّا أنْ يُهْدَى**[1] **فما لكُمْ كيْفَ** ٦
تحْكُمُونَ » ومن البيّن انّ هذا الاستفهام التّقريرىّ يدلّ على قبح تقديم المفضول على
الفاضل سمعا بل عقلا أيضا. وكان الأفضليّة هيٰهنا ليست بمعنى الأفضليّة فى قولهم:
« الأنبياء أفضل من الملائكة » لكونها بمعنى اكثريّة الثّواب عندالله، بخلاف ما نحن فيه ٩
لكونها بمعنى الأكمليّة وهو المراد من أفضليّة الإمام من الرّعية على ما سيجىء وان كانت
أكثريّة الثّواب ثابتة للنّبىّ والإمام أيضا.

المبحث الخامس فى تنزيه النّبىّ (ص) **يجِبُ أنْ يكُونَ النّبىّ (ص) مُنَزّهاً** ١٢
عن جميع ما يوجب التنزّه عنه سواء كان فيما يتعلّق به مثل **عنْ دنائة الاباءِ** لكفر أو بدعة
أو صنعة دنيّة كالحياكة **وعهْرِ الأمّهاتِ** أى زنائهنّ كما روى عن النّبىّ (ص): « لم يزل
ينقلنى الله من الأصلاب الطّاهرة إلى الأرحام الزّكيّة » أو كان فى نفسه إمّا فى أحواله ١٥
من الصّفات الخسيسة كالبول فى الطّريق والصّنايع الرّدية **والرّذايلِ الخُلُقيّة** - بالضّم -
أى الأخلاق الذّميمة، كالفظاظة والغلظة والبخل والحسد وما أشبه ذلك، وإمّا فى ذاته
وخلقته من الأمراض المزمنة **والعُيُوبِ الخِلْقِيّة** - بالكسر - الدّالة على خسّة صاحبها ١٨
كالبرص والجذام والأبنة وما أشبه ذلك **لِما فِى ذٰلِكَ** المذكور كلّه **مِنَ النّقْصِ**
الموجب لسقوط وقعه عن القلوب **فيسقُطُ محلّهُ** ومنزلته أى وقعه وشأنه **عن القُلُوبِ**
أى قلوب الأمّة فلا ينقادون لأوامره ونواهيه **والمطْلُوبُ** من البعثة **خِلافُهُ** أى ٢١
خلاف ذلك السّقوط وهو ارتفاع وضع النّبىّ (ص) وعظم شأنه فى القلوب، فيختلّ

بذلك أمر البعثة ، بل يجب أن يكون النّبيّ (ص) متّصفا بصفات الكمال من كمال
العقل والذّكاء وقوّة الرّأى والتّدبير وفرط الشّجاعة والسّخاوة إلى غير ذلك ليحصل
٣ المطلوب من البعثة وتنظيم أمرها على ما ينبغي .

الْفَصْلُ السَّادِسُ

من الفصول السبعة

فِي الإِمَامَةِ

أى فى إثبات الإمامة للأئمة (ع) أوفى بيان أحكامها على قياس ماعرفت فى عنوان فصل النبوّة **وَفِيهِ** خمسة **مَبَاحِثُ** :

المبحث الأوّل فى بيان وجوبها ، ولما توقّف معرفة وجوبها على معرفة مفهومها فسّرها بقوله **الإمامة** وهى فى الأصل بمعنى الإيتام والإقتداء ، ومنها الإمام لمن يؤتمّ به كالإزار لما يوتزر به ، كذا فى الكشاف وفى العرف **رِيَاسَةٌ عَامَّةٌ** بالنّسبة إلى جميع النّاس **فِي الدِّينِ وَالدُّنيا** جميعا **لِشَخْصٍ** واحد **مِنَ الأَشْخَاصِ** . فالرّياسة جنس شامل للمحدود وغيره ، وقيد العموم لإخراج الرّياسة الخاصّة كالرّياسة فى بعض النّواحى ، وإيراد الظرفين للتنبيه على أنّ المعتبر فى الإمامة هو الرّياسة بحسب الدّين والدّنيا معا ، والقيد الأخير للتنبيه على أنّه لابد أن يكون الإمام فى كلّ عصر واحداً متعدّداً . وأمّا ما قيل إنّ الرّياسة جنس قريب والجنس البعيد هو النسبة المشتركة بين المقولات السّبع العرضيّة النّسبيّة ففيه نظر ، لأنّ كون النّسبة جنسا ممنوع ، لأنّ تلك المقولات أجناس عالية ، والنّسبة عرض عام لها على رأيهم ، ولوسلّم فكون النّسب من الأعراض النّسبيّة ممنوع ، ولوسلّم فكون

الرّياسة جنسا قريبا ممنوع ، لجواز أن يكون جنسا متوسّطا ، وكذا ما قيل انّها بمنزلة الجنس محلّ نظر ، إذ الظّاهر انّ هذا التّعريف حدّ إسميّ للإمامة والرّياسة جنس إسمى لها ، لكونها ماهيّة إعتباريّة . وأمّا ماقيل انّ الظّرفين للإحترازعن الرّياسة العامّة فى أحدهما ففيه انّ الرّياسة العامّة بهذاالوجه احتمال عقلّى لايلتفت إلى الإحترازعنه فى التعريفات . وما قيل انّ القيدالأخير يجوزأن يكون للإحترازعن النّبوّةالمشتركة كنبوّة **موسى وهارون** عليهما السّلام — أوعن رياسة الامّة إذاعزلوا الإمام لفسقه، يرد عليه انّه لابدّ فى التّعريف من قيد آخرلإخراج النّبوّة مثل النّيابة عن النّبيّ كماهوالمشهور ، وعلى هذ الاحاجة فى الإحترازعن النّبوّة المشتركة إلى ذلك القيد . والقول بانّ المحدود هوالإمامة المطلقة الشّاملة للنّبوّة فلاحاجة إلى قيد النّيابة عن النّبيّ لإخراجها لايساعده العرف المشهور وسوق الكلام فى هذا المقام، مع أنّه لاحاجة حينئذ إلى اخراج النّبوّة المشتركة أيضاً . وأمّا حديث رياسة الأمّة عند عزل الإمام فكلام مبنيّ على رأى أهل السّنّة على وفق أئمتّهم الفاسقة الفاسدة .

وقد توهّم بعضهم أنّه لابدّ فى التّعريف من قيد « بحقّ الأصالة » لإخراج رياسة نايب فوّض الإمام إليه عموم الولاية ، وفيه أنّه إن اراد بعموم الولاية العموم المعتبر فى ذلك التّعريف فهواحتمال عقليّ لايقدح فى التعريفات ، وإن اراد العموم فى الجملة كعموم الولاية الثّابت للمجتهدين فلاشكّ انّ قيد العموم المذكور اخرج تلك الرّياسة ، على أنّ قيد النّيابة عن **النّبىّ** (ص) كاف فى إخراجها على التّقديرين كما لايخفى .

وَهِـيَ أى الإمامة **وَاجِبَةٌ عقلاً** . اختلفوا فى أنّ نصب الامام بعدانقراض زمن النّبوّة واجب أولا وعلى تقدير وجوبه واجب على الله أوعلى العباد و إمّا عقلا أوسمعا ، فذهب **أهل الحقّ** إلى أنّه واجب على الله تعالى عقلا ، ووافقهم **الاسماعيليّة** إلاّ أنّ **أهل الحق** يوجبون عليه تعالى لحفظ قواعد الشّرع و**الاسماعيليّة** ليكون معرّفا للذات الله وصفاته بناء على ماهومذهبهم من أنّه لابدّ فى معرفته تعالى من معلّم . وذهب **أهل السّنّة** إلى أنّه واجب على العباد سمعاً ، واكثر **المعتزلة** و**الزّيديّة** إلى وجوبه عليهم عقلاً و قيل عقلا وسمعا معا ، وذهب **الخوارج** إلى عدم وجوبه مطلقا ، وقيل يجب عندالخوف لامع الأمن وقيل بالعكس .

فمقصود المصنّف أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النّبيّ (ص) لحفظ الشّرع عقلا لاسمعا، وذلك **لأنّ الامامة** الأظهر أن يقول «لأنّها» أى الإمامة يعني الإمام **لُطْفٌ فَإنّا نَعْلَمُ قَطْعاً أنّ النّاسَ إذا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ** أى حاكم ٣
يَنْصِفُ أى ينتقم **لِلْمَظْلُومِ** أى لأجله **مِنَ الظّالِمِ ويَرْدَعُ الظّالِمَ** و يمنعه **عَنْ ظُلْمِهِ** بل يزجر النّاس عن جميع المعاصى والمحظورات، و يحثّهم على الطّاعات والعبادات، وبالجملة يؤيّد قوانين الشّرع وينفذ أحكامه على أبلغ وجه وأتمّ طريق ٦
كَانُوا أى النّاس **إلَى الصَّلاحِ** فى الدّين **أقْرَبَ وَمِنَ الفَسَادِ** فيه **أبْعَد** منهم إذا لم يكن رئيس كذلك قطعا، و من البيّن انّ الإمام جامع لتلك الصّفات فيكون مقرّبا للعباد إلى الطّاعات ومبعّدا لهم من المحظورات، فيكون لطفا إذ لامعنى للّطف إلا ٩
هذا. و إذا ثبت أنّ الإمام لطف **وقَدْ تَقَدَّمَ انَّ اللُّطْفَ واجِبٌ** على الله عقلا، فنصب الإمام واجب عليه تعالى[1] عقلا.

وأقوى شُبه الخصم أنّه إن اريد انّ امام الظّاهر المتصرّف فى أمور العباد لطف ١٢
واجب فهو خلاف المذهب، وإن أريد انّ الإمام مطلقا كذلك فهو ممنوع لأنّ الإمام إنّما يكون لطفا إذا كان ظاهراً زاجراً عن القبائح، قادراً على تنفيذ الأحكام، واعلاء لواء الإسلام، وهومدفوع بأنّ وجود الإمام مطلقا لطف وتصرّفه لطف آخر، ضرورة ١٥
أنّ لكلّ منهما مدخلا فى القرب إلى الطّاعة والبعد عن المعصية، إلّا انّ الثّانى أقوى[1] من الأوّل، بناء على تفاوت مراتب القرب والبعد، لكنّ الأوّل لطف لامانع عنه، فكان واجبا قطعا، وأمّا الثّانى فهو لطف له موانع من جهة العباد لشدّة عنادهم وغلبة مخالفتهم ١٨
للحقّ ومتابعتهم للأهواء حتى كاد أن يقعوا فى الفساد وتكثير الفتن فى البلاد، ويؤيّده ما روى عن **أمير المؤمنين** (ع) انّه قال: «لايخلوالأرضُ مِنْ قايمٍ لله بحجّته إمّاظاهراً مشهوراً أوخائفاً مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيّناته». ٢١

اقول: بهذا التّقرير ظهر فساد ما قال **بعض المحقّقين** انّه لو كفى فى كون الإمام لطفا وجوده مطلقا من غيرظهوره وتصرّفه لكان العلم بكونه مخلوقا فى وقت ما مع عدم

وجوده بالفعل كافيا أيضا فلا يكون وجوده بالفعل واجباً ، وذلك للقطع بأنّ وجود الإمام بالفعل لطف لامانع عنه ، وان كان مجرّد كونه مخلوقا فى وقت مّا لطف أيضا وقد ٣ تقرّر انّ كلّ لطف لامانع عنه واجب على الله تعالىٰ، فوجوده بالفعل واجب عليه ـ تعالىٰ قطعا .

المبحث الثّانى من المباحث الخمسة فى بيان عصمة الامام **يَجِبُ أنْ يَكُونَ** ٦ **الامَامُ مَعْصُوماً** عند **اهل الحقّ** ، ووافقهم **الاسماعيلية** خلافا لساير فرق المخالفين، والدّليل على ذلك من وجوه بعضها عقلى وبعضها نقلى ، **والمصنّف** أورد هيٰهنا ثلاثة عقلية وواحدا نقلية فقال **وإلّا تَسلْسَلَ** أى وان لم يجب كون الامام معصوما لجاز ٩ التّسلسل ، أو ان لم يكن معصوما لوقع التّسلسل ، وعلى التقديرين اللّازم باطل قطعا فالملزوم مثله ، والملازمة **لأنَّ الْحَاجَةَ** الثّابتة للعباد **الدّاعِيَةَ إلى الإمَامِ إنّما هِيَ** من جهة الأمور المقرّبة إلى الطّاعة والمبعّدة عن المعصية، مثل **رَدْ الظّالِمِ عَنْ ظُلْمِه** ١٢ **وَالانتِصَافِ لِلمَظْلُومِ مِنْهُ** أى من الظالم ليكون لطفا بناء على جواز ترك الطّاعة وارتكاب المعصية من العباد لعدم عصمتهم على ما عرفته تفصيلا، **فَلَوجَازَ أن يَكُونَ** الإمام **غَيْرَ مَعْصُومٍ** بل جايز الخطاء بترك الطاعة وارتكاب المعصية **لَافْتَقَرَ إلىٰ إمامٍ** ١٥ **آخَرَ** ليكون لطفا بالنسبة إليه ، ضرورة أنّ اشتراك العلّة يستلزم اشتراك المعلول ؛ و ذلك الامام الآخر على تقدير عدم عصمته يفتقر إلى ثالث وهو إلى رابع وهكذا إلى غير النّهاية لظهور امتناع الدور اللّازم على تقدير العود، فلوجاز أن يكون الإمام غير معصوم ١٨ ذهب سلسلة الأئمّة إلى غير النّهاية **وَتَسَلْسَلَ** ولزم التّسلسل .

أقول لايخفى عليك أنّ هذا الدّليل إنّما يدلّ على وجوب عصمة الإمام فى الجملة لاعلى وجوب عصمته مطلقا ، لجواز انتهاء تلك السّلسلة إلى إمام معصوم ، اللّهمّ إلّا ٢١ أن يقال لاقائل بالفصل ، فوجوب عصمة الإمام فى الجملة يستلزم وجوب عصمته مطلقا .

ثمّ أقول يمكن الإستدلال على هذا المطلب بالخلف، بأن يقال لوجاز أن يكون

الإمام غير معصوم لافتقر إلى امام آخر لما ذكر ، فوجب أن يكون ذلك الإمام الآخر موجودا معه لكونه لطفا بالنسبة إليه ، واللطف واجب على الله على ما تقدّم ، وحينئذ يلزم أن يكون هذا الإمام إماما ، ضرورة انّه لارياسة له على إمامته فلا يكون رياسته عامّة هذاخلف . وَلانَّهُ عطف على مايفهم من فحوى الكلام ، كأنّه قال يجب أن يكون الإمام معصوما لأنّه لولم يكن معصوما لتسلسل ، ولانّ الإمام لولم يكن معصوما لجاز أن يفعل معصية والتالى باطل فالمقدّم مثله ، أمّا الشّرطيّة فظاهرة غنيّة عن البيّان وأمّا بطلان التّالى فلانّه لَوفَعَلَ الْمَعْصِيَة فلا يخلو إمّا أن يجب الإنكار عليه أولا ، فَإِنْ وَجَبَ الإِنْكارُ عَلَيه أى على الإمام الفاعل للمعصية بطريق الفرض أو على فعله لها سَقَطَ مَحَلُّهُ اى وقع الامام مِنَ الْقُلُوب وَ إذا سقط من القلوب انْتَفَت فائِدَةُ نَصْبِه وهى فائدة أقواله وأفعاله ليحصل القرب الى الطّاعة والبعد عن المعصية بسببه ، فيكون نصبه عبثا محالا على الله تعالى لقبحه هذا خلف .

ويمكن الإستدلال على استحالة وجوب الإنكار بظاهر قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ» لدلالته على وجوب إطاعة الإمام ظاهرا ، وإنْ لَمْ يَجِبِ الإنكار عليه سَقَطَ حُكْمُ الأمر بالمَعْرُوف والنَّهْيِ عن المُنْكَر أى وجوبهما وَهُوَ أى سقوط حكمهما مُحَالٌ كما سياتى فى آخر الباب ، وإذا ثبت استحالة كلّ من التّلازمين ثبت استحالة الملزوم قطعا ، فيكون فعل الإمام معصية باطلا وهو المطلوب . وأنت تعلم انّه لواستدلّ بأنّه لوفعل المعصية لسقط عن القلوب وانتفت فائدة نصبه كما استدلّ بذلك على وجوب عصمة النّبىّ (ص) من أوّل عمره إلى آخره لكان أولى كما لايخفى . وَلأنَّهُ أى الإمام حَافِظٌ لِلشَّرْعِ أى مؤيّد له منفذ لأحكامه بين النّاس جميعاً ، وكلّ من كان حافظا للشّرع بهذا الوجه فَلابُدَّ مِنْ عِصْمَتِه أى الإمام ، أمّا الصّغرى فلاعتبار عموم الرّياسة فى الدّين والدّنيا فى الإمامة على ماسبق ، وأمّا الكبرى فلأنّ من كان حافظا للشّرع بالوجه المذكور لابدّ ان يكون آمنا عند النّاس من تغيير شىء من أحكامه بالزّيادة والنّقصان ، وإلّا لم يحصل الوثوق بقوله وفعله فلايتابعه

العباد فيها ، فيختلّ الرّياسة العامّة و ينتفى فائدة الامامة هذا خلف . فلابدّ أن يكون
معصوما ليُؤمَنَ على صيغة المضارع المجهول من الايمان المأخوذ من الأمن للتّعدية
٣ مِنَ الزِّيَادَةِ والنُّقْصَانِ أى ليجعل آمنا من الزيادة والنّقصان فى تبليغ الأحكام ،
فثبت رياسته العامّة فى الدّين والدّنيا ، وإلّا لم يكن آمنا من ذلك على مالا يخفى .

أقول : هذاالدّليل قريب إلى مااستدلّ بهعلى وجوب عصمةالنّبيّ (ص) من أنّه
٦ لولم يكن معصومالم يحصل الوثوق بقولهفينتفى فائدةالبعثة وعلىهذا لايردعليه بعضما أورده
بعض المحققّين من أنّ الإمام ليس حافظا للشّرع بذاتهبلبالكتاب والسّنّة وإجماع الأمّة
واجتهاده الصّحيح ، وأيضا لاحاجة إلى إثبات الصّغرى بأنّها إتّفاقيّةأوبأنّ الشّرع لابدّله
٩ من حافظ وحافظه لايجوز أن يكون الكتاب ولا السّنّة ولا الإجماع ولا القياس ولا البرائة
الأصليّة ، فتعيّن أن يكون هوالأمام كما فى بعض الشروح ، لأنّ دعوى الإتّفاق لابيّنة
لها ، وحصرالحافظ فىالأقسام المذكورة ممنوع لجواز أن يكون الحافظ هوالله تعالى اوملكا
١٢ على أنّ ما ذكره فى إبطال كون الحافظ غيرالإمام من تلك الأقسام محلّ تأمّل وهكذا
حقّق ودع عنك ما قيل أوقال .

وأعلم أنّه ربّما يختلج فىبعض الأوهام أنّ هذا الدّليل يقتضى أن يكون العصمة
١٥ شرطا فىالمجتهد لانه حافظ للشّرع ، فلابدّ أن يكون معصوما ليؤمن الزّيادة والنّقصان ،
وكذا الدّليل المذكور قبله ، لأنّه لوفعلالمعصية سقط من القلوب وانتفت فائدة الاجتهاد ،
أوسقط حكم الأمر بالمعروف والنّهى عنالمنكر وكلاهما باطلان لكنّها ليست شرطا فيه
١٨ على ماتقرّر فى محلّه ، وهو مدفوع بأنّ المجتهد ليس حافظا للشّرع بين جميع النّاس بل
مظهرله على من قلّده ولايجب فيه أن يكون آمنا منالزّيادة والنّقصان على سبيل القطع ،
بل يكفى حسنالظّنّ به ، وكذا فعل المجتهد معصية لايلزم انتفاء فائدة الإجتهاد لأنّ
٢١ فائدة وجوب العمل بقوله على من قلّده ، ويكفى فيه حسن الظّنّ بصدقه بعد ثبوت
الإجتهاد، وذلك بشرط العدالة فيه ، وبالجملة مرتبة الإجتهاد لكونها دون مرتبة الإمامة
يحصل باجتماع شرايطها المشهورة المسطورة فى كتب الاصول . ويكفى فى وجوب العمل

بقول المجتهد حسن الظنّ بصدقه المتفرّع على ثبوت عدالته بعد حصول شرايط الإجتهاد كما تقرّر فی محلّه ، بخلاف مرتبة الإمامة فإنّها رياسة عامّة بحسب الدّين والدّنيا ، ومن البيّن انّها لايحصل لشخص إلّا بعد أن يكون معصوما آمنا من الخطاء والزّيادة والنّقصان فی أحكام الشرع ، و إلّا لاختلّت تلك الرّياسة العامّة وانتفت فايدة الإمامة كما لايخفى على من له طبع سليم وعقل مستقيم .

ولقوله تعالى : « لايَنالُ عَهْدِیَ الظّالِمينَ » فی جواب ابراهيم حين طلب الإمامة لذريته بدلالة سابق الآية ، فيكون معناه انّ عهد الإمامة لاينال الظّالمين ، وغير المعصوم ظالم ولوعلى نفسه ، فيلزم أن لاينالہ الإمامة قطعا .

واعترض عليه بأنّه يجوز أن يكون المراد من العهد عهد النّبوّة ، وبأنّه يجوز أن يكون المراد من الظّلم المعصية المسقط للعدالة مع عدم التّوبه والإصلاح أوالتّعدّی على الغير ، وكلّ منهما أخصّ من مطلق المعصية فلايستلزمه عدم العصمة ، والكلّ مدفوع بأنّ العهد أعمّ من النّبوّة والإمامة ، والتّخصيص خلاف الأصل مع انّ سابق الآية يؤيّد ذلك كما لايخفى ، والإستدلال مبنیّ على الظّاهر وتخصيص الظلم بما ذكر مع انه غير ظاهر لايقدح فی المقصود لعدم الفرق بين المعاصی اتّفاقا فمنافاة بعضها للامامة يستلزم منافاة كلّها لها ، نعم يتّجه أنّ العصمة على مافسّرت هی ملكة الإجتناب عن المعاصی ، فانتفائها لايستلزم ثبوت المعصية . اللّهم إلّا أنْ يفسّر العصمة بعدم خلق الله الذّنب فی العبد على ما قيل .

واعلم انّ ماذكره فی النّبیّ من وجوب عصمته من أوّل عمره إلى آخره وتنزيهه عما لايليق بشأنه مع دليلها جاز فی الإمام بعينه ، وإنّما ترك بالمقايسة ، والحقّ أنّ الإمامة بمنزلة النّبوّة فی أكثر الأحكام والأدلّة لكون الامام نائبا عن النّبیّ قائما مقامه من عندالله سيا اميرالمؤمنين (ع) كما يشير اليه قوله تعالى : « وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ » الحمد لله الّذی هدانا لهذا .

المبحث الثّالثُ من المباحث الخمسة فی طريق معرفة الامام ، اتّفقوا على انّ

الإمامة يثبت بالتّخصيص من الله ومن يعلمه بها من نبيّ أوإمام لكن ذهب **أهل السّنّة** إلى أنّها تثبت ببيعة **أهل الحلّ والعقد** أيضا ، ويوافقهم **بعض المعتزلة والصّالحية** من **الزّيديّة** ، وقالت **الجارودية** يثبت أيضاً بخروج كلّ فاطمى بالسّيف إذاكان عالما بأمور الدّين شجاعا داعيا إلى الحق .

وقال **أهل الحق** من الشّيعة **الإمامُ يَجِبُ أنْ يكُونَ منصُوصًا عليه** أى لا يثبت الإمامة بالبيعة أوالخروج كما زعم **المخالفون** ، بل يجب أن يكون منصوصا عليها من عند الله إمّا بإعلام معصوم أوباظهار معجزة ، لأنّ الإمامة مشروطة بالعصمة ، و كل ماهومشروط بالعصمة يجب ان يكون منصوصا عليه كذلك . فالإمامة يجب أن يكون منصوصا عليها كذلك ، أمّا الصّغرىٰ فلما تقدّم من البراهين ، واما الكبرىٰ فهى **لأنّ العِصمَة من الأمُورِ الباطنة الّتى لايعلَمُها إلاالله** العلّام الغيوب أومن يعلمه بها وإذا كانت العصمة كذلك فكلّ ماهومشروطٌ بهايجب أن يكون منصوصاً عليه من الله بأحد الوجهين حتّى يظهر على النّاس ويثبت عندهم ، و يؤيّد ذلك ما روى عن قائم آل محمّد **ابى القاسم محمّد المهدىّ صاحب الأمر** عليه وعلى آبائه الصّلوة والسّلام انه سئل فى حال صباه بحضرة أبيه الإمام الزّكىّ **الحسن العسكرى** (ع) انّه ما المانع عن أن يختار القوم أماما لأنفسهم ؟ فقال (ع) : على مصلح أم مفسد؟ قال السّائل: بل على مصلح ، فقال (ع) : بل يجوز أن يقع خيرتهم على المفسد بعد أن لايعلم أحد ما يخطر ببال غيره من صلاح أوفساد ؟ قال : بلىٰ ، فقال ، (ع) : **فهى العلّة** ، ثمّ **أيّد ذلك** بواقعة **موسى** (ع) واختياره من أعيان قومه لميقات ربّه سبعين رجلا مع كونهم منافقين فى الواقع على ما نطق به القرآن . **فلابُدّ** فى ثبوت الامامة **مِنْ نَصِّ مَنْ يُعْلَمُ عِصْمَتُهُ** من نبيّ أوإمام مثلا **عَلَيهِ** أى على إمامة امام .

الظّاهر انّ المراد من النّص هيٰهنا ما يقابل الظّاهركما هو مصطلح **الأصوليين** ، ويحتمل أن يراد بهمطلق التعيين كما يلائمه وقوع لفظ التّعيين مقام النّص مع ترك مايتعلّق به اعنى قوله «عليه» فى بعض النّسخ . وأنت تعلم أنّ فى النّسخة الأولىٰ احتمالات كثيرة

من حيث التّركيب ، وفى الثّانية أكثر منها فلا تغفل ، **أوْ مِنْ ظُهُورِ مُعْجِزَةٍ علىٰ يَدِهِ** أى الإمام **تَدُلُّ** تلك المعجزة **عَلى صِدْقِه** فى دعوى الإمامة. ممّا استدلّ به على هذا المطلب انّه لاشكّ انّ الإمامة من أهمّ أمور الدّين وأعظم أركانه قطعا ، وعادة الله ٣ وسيرة النّبىّ (ص) انّهما لايهملان التّنصيص على أدنىٰ ما يحتاج إليه من أحكام الشرع مثل ما يتعلّق بالإستنجا وقضاء الحاجة فماظنّك بأعظمها .

المبحث الرّابع فى أفضلية الامام من الرعية، **يَجبُ أنْ يَكُونَ الأمامُ أفْضَلَ** ٦ وأكمل فى الفضائل **مِنَ الرّعيّة** أى جميع من هو تحت إمامته ورياسته خلافا للجمهور **لِمَا تَقدّم فِى النَّبِىّ** (ع) مما يدلّ على أفضليّته من الأمّة عقلا وسمعا . والظّاهر انّ الرّعية فعيلة بمعنى المفعول من الرّعاية لرعاية الإمام ايّاهم ، والتّاء إمّا للنّقل أو ٩ للتّأنيث لجريانها على موصوف مؤنّث محذوف كالفرقة كما قالوا فى الحقيقة.

المبحث الخامس فى تعيين الأئمة ـ عليهم السّلام ـ بعد رسول الله(ص) ، **الإمَامُ بَعد الرّسُولِ** (ص) بلا فصل امير المؤمنين وامام المتّقين **عَلىٌّ بنُ أبى طَالب** ، (ع) ١٢ الظّاهر انّ الإمام لايطلق إلّا، علىٰ من هو حقّ فى دعوى الإمامة وأمّا الكاذب الغاصب لها كابى بكر وعمر وعثمان فانما يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الإمام فلاحاجة إلى تقييد الإمام بالحقّ هيٰهنا كما وقع فى بعض العبارات، وأنت تعلم انّه على هذا لابدّ من ١٥ حمل الرّياسة فى تعريف الإمامة على الرّياسة الصّحيحة كما هو المتبادر منها .

فالامام بعد رسول الله (ص) بلا فصل عند قوم العبّاس بن عبد المطلب عمّ الرّسول ، وعند جمهور المخالفين ابوبكر بن ابى قحافة وعند أهل الحق اميرالمؤمنين ١٨ على بن ابى طالب (ع) **لِلنَّصِ** هو اللّفظ المفيد الّذى لايحتمل غير المقصود ، وقد يطلق ويراد به الدّليل النّقلى من الكتاب والسّنّة وكأنّه المراد هيٰهنا **المُتَواترِ** هو ما اخبر بهجمع كثير لايتصوّر تواطؤهم على الكذب ولايعتبر فيه عدد معين كما قيل بل مصداقه ٢١ العلم بلا شبهة من كثرة المخبرين على ماهو التحقيق **مِنَ النَّبِىّ** (ع) على إمامة اميرالمؤمنين (ع) كحديث الغدير وبيانه أنّه لما نزل قول تعالى: « يَا أيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أنْزِلَ

إليكَ مِنْ رَبِّكَ ، وَإنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاس » الآية حين رجوعه عن حجّة الوداع نزل النّبى (ص) **بغديرخم** وهو موضع بين **مكة والمدينة** بالجحفة وقت الظهيره فى يوم شديد الحرّ حتّى انّ الرّجل كان يضع رداْه تحت قدمه من شدّة الحرّقام **النّبى**ّ (ص) بجمع الرجال فصعد عليها وقال : «معاشر المسلين ! ألست أولى بكم من أنفسكم ؟» قالوا :بلى» ، فاخذ بضبع **اميرالمؤمنين** (ع) ورفعه حتّى نظر النّاس إلى بياض ابط **رسول الله** (ص) وقال «من كنت مولاه **فعلى**ّ مولاه اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » فلم ينصرف النّاس حتى نزل قوله تعالى : «اليومَ أكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم وَأتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلامَ دِيناً » فقال **النّبى**ّ (ص) : «الحمد لله على إكمال الدّين وإتمام النّعمة ورضاء الله برسالتى وبولاية **على** بعدى» . ولايخفى ان الحديث المذكور على الوجه المسطور يدلّ على إمامة **اميرالمؤمنين** (ع) بعد **النّبى**ّ (ص) بلا فصل .

وأجاب المخالفون عنه بمنع صحّة الحديث ومنع دلالته على المدّعىٰ بوجوه مختلفة مذكورة فى الكتب المشهورة والكلّ مكابرة . أمّا الأوّل . فلأنّ الحديث متواتر معنى ، و منع التواتر إمّا لمحض العناد أولأنّه « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » . وأمّا الثّانى ، فلأنّ كلّ ذى عقل له شايبة من الإنصاف يعلم انّ نزول **النّبى**ّ (ص) فى زمان ومكان لايتعارف فيهما النّزول وصعوده على منبر من الرّحال ، وقوله فى حقّ مثل **اميرالمؤمنين** (ع) «من كنت مولاه **فعلى** مولاه» ودعاه بالوجه المذكور ليس إلّا لأمرعظيم الشّأن جليل القدر كنصبه للإمامة ، لابمجرّد إظهار محبّته ونصرته سيّما مع قوله : «ألستُ أولى بكم من أنفسِكم » مع وقوع هذه الصّورة بعد نزول الآية السّابقة ونزول الآية اللّاحقة بعدها ، فلابدّ أن يكون المراد من المولىٰ هوالمتولّى للتّصرف فى أمور العباد لاالنّاصر والمحبّ ولاغيرهما من معانى المولى أى هو الأولى بالتّصرف فى حقوق النّاس والتدبير لأمورهم بعدى كما إنّى كذلك الآن ، ولا معنى للإمامة إلاهذا ، والمنازع فى ذلك مكابر لايلتفت اليه . وكحديث المنزلة وهو

قوله (ص) لاميرالمؤمنين (ع) حين خرج إلى غزوة **تبوك** واستخلفه على **المدينة** «أنت منّى بمنزلة **هٰرون** من **موسى** (ع) إلّا انّه لانبيّ بعدى» . ومن البيّن المكشوف أنّ مقام الاستخلاف وقوله : «إلاانه لانبيّ» بعدى يدلّان على أنّ المراد من المنزلة هوالمرتبة المتعلّقة باستحقاق التولّى والتّصرف فى أمور العباد ، وقدكانت مرتبة **هٰرون** من **موسى** فى ذلك الإستحقاق أقوى من مرتبة غيره من أصحاب **موسى** (ع) فكذا مرتبة **اميرالمؤمنين** (ع) فيه يكون أقوى من مرتبة غيره فيكون هوالإمام ، وايضا الإستثناء يدلّ على أنّ كلّ منزلة كانت **لهٰرون** بالنّسبة الى **موسى** ممّاتتعلّق بإعانته ونصرة دينه ثابتة **لاميرالمؤمنين** (ع) سوى النّبوة ، ومن منازل **هٰرون** من **موسى** انّه قدكان شريكا له فى النّبوة ومن لوازم ذلك استحقاق الطّاعة العامّة بعد وفاة **موسى** لوبقى ، فوجب أن يثبت هذا **لأميرالمؤمنين** (ع) لكن امتنع الشّركة فى النّبوة بالإستثناء ، فوجب أن يبقى مفترض الطّاعة على الأمّة بعد **النّبىّ** (ص) بلا فصل عملا بالدّليل باقصى ما يمكن .

وأجاب الخصم هيٰهنا بمثل ما اجاب سابقا ولايخفى على المنصف ما فيه من المكابرة والعناد كما هوعادة اهل الفساد .

ولأنّهُ عطف على قوله : «للنّص» والضمير لاميرالمؤمنين (ع) **أفضَل** من جميع الصّحابة وأكمل منهم فى الفضائل والكمالات **لِقَولِهِ تعالى** : «**وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُم**» حيث جعله الله تعالى نفس الرّسول بناء على ماصرّح به **أئمّة التّفسير** من أنّ المراد من أنفسنا هواميرالمؤمنين (ع) عبّرعنه بصيغة الجمع تعظيما لشأنه . ومن البيّن أنّه ليس المراد من النّفسية حقيقة الاتّحاد بل المراد المساوات فيما يمكن المساوات فيه من الفضائل والكمالات لانّه أقرب المعانى المجازية إلى المعنى الحقيقى فيحمل عليها عند تعذّر الحقيقة على ماهو قاعدة الأصول . ولاشكّ انّ الرّسول أفضل النّاس اتّفاقا **ومُساوى الأفضَلِ** على جميع النّاس **أفضَل** عليهم قطعاً .

ولاحتِياجِ النَّبىّ (ص) عطف على قوله تعالى **إليه** أى اميرالمؤمنين **فى المُباهلَة** دون غيره ممن وقع النّزاع فى أفضليّتهم بعد **النّبىّ** (ص) ، وذلك لأنّه

لما نزلت آية المباهلة وهي قوله تعالى «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» دعا رسول الله (ص) وفد **نجران** الى المباهلة وهي الدعاء على الكاذب من الفريقين ، وخرج معه **علي وفاطمة والحسن والحسين** (ع) لاغير ، وهو يقول إذا أنا دعوت فأمّنوا ، وقد اتّفق **أئمّة التّفسير** على أنّ المراد من قوله «ابنائنا» هو **الحسن والحسين** (ع) ومن قوله «نسائنا» هو **فاطمه** (ع) ومن قوله «انفسنا» **اميرالمؤمنين** (ع) ولاشكّ انّ ذلك يدلّ على احتياج **النّبي** (ص) في إتمام أمر المباهلة إليهم دون غيرهم ، ومن احتاج **النّبي** إليه في امر الدّين خصوصاً مثل هذه الواقعة العظيمة الّتي هي من قواعد النّبوّة ودلايل علوّ المنزلة عند الله تعالى أفضل من غيره قطعاً ، والمنازعة في ذلك مكابرة غير مسموعة ، **فيكون اميرالمؤمنين** (ع) أفضل من غيره ولأفضليّته أدلّة لاتحصى سنذكر بعضا منها عن قريب . **وإذا ثبت أنّه** (ع) أفضل النّاس بعد **النّبي** (ص) وقد تقدّم أنّ الإمام لابدّ أن يكون أفضل من الرّعية ، فلا يصلح غيره ممن وقع النزاع في إمامتهم أن يكون اماما فيكون هو الإمام قطعاً.

ولأنّ الإمَامَ اى من ادلّة إمامة **اميرالمؤمنين** انّ الإمام **يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُوماً** لما تقدّم من الأدلّة الدّالّة على وجوب عصمة الإمام **ولا أحَدَ مِنْ غَيْرِهِ** اى غير اميرالمؤمنين (ع) **مِمَّنْ ادّعى لَهُ الإمَامَةُ** من **العباس وابي بكر بِمَعْصُومٍ إجماعاً** . لسبق الكفر وغيره ممّا ينافي العصمة اتّفاقا ، فلا يكون غيره إماما ، **فيكون هو الإمام** لما تقدّم من أنّ الإمامة واجب على الله تعالى .

ولأنّهُ أي **أميرالمؤمنين** (ع) **أعْلَمُ** من جميع **الصّحابة** لقوة حدسه وشدّة ملازمته **للنّبي** (ص) لأنّه كان في صغره في حجره ، وفي كبره ختناله يدخله كلّ وقت ، وكثرة استفادته منه حتّى قال : «عَلَّمَنِي رَسُولُ اللهِ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ فَانْفَتَحَ لِي مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفُ بَابٍ» . وقال : « والله لَوْ كُسِرَتْ لِيَ الْوِسَادَةُ ثُمَّ جَلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرِيةِ بِتَوْرِيتِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الإنْجِيلِ

بإنْجيلِهِمْ وَبَيْنَ أهْلِ الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ وبَيْنَ أهْلِ الْقُرْقَانَ بِفُرْقَانِهِمْ»
وقال: «وَاللهِ مَامِنْ آيةٍ نَزَلَتْ فِي بَرٍّ أو بَحْرٍ أو سَهْلٍ أو جَبَلٍ أو سَمَاءٍ أو
أرْضٍ أو لَيْلٍ أو نَهَارٍ إلّا وَأنَا أعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي أيّ شَيءٍ نَزَلَتْ» ٣
لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ هى فى الأصل مصدر من صَحِبَ يَصْحَبُ نقل إلى معنى الصّفة
ثمّ غلب استعماله فى أصحاب رسول الله (ص) **فِيْ وَقَايِعِهِمْ** المشكلة ومسائلهم المعضلة
إلَيه أى **أميرالمؤمنين** (ع) بعد غلطهم فى كثيرمنها **وَلَمْ يَرْجِعْ أميرالمؤمنين (ع) إلَىٰ** ٦
أحَدٍ مِنْهُمْ فى شيء من العلوم أصلا فيكون أعلم منهم.

ولِقَوله: (ص) عطف على قوله لرجوع الصّحابة «**أقْضَاكُمْ عَلِيٌّ**» لأنّ القضاء
يحتاج إلى كثير من العلوم فيكون أعلم منهم جميعاً، ولاستناد العلماء فى علومهم إليه كالأصول ٩
الكلامية والفروع الفقهيّة وعلم التّفسير والحديث وعلم التّصوّف وعلم النّحو وغيرها،
حتّى انّ **ابن عباس** رئيس المفسرين تلميذه، وابا **الأسود الدوئلى** دوّن النّحو بتعليمه
وارشاده، وخرقة **المشايخ** ينتهى اليه. وإذا ثبت انّه أعلم الصّحابه ولاشكّ انّ الأعلم ١٢
أفضل والأفضل هوالمتعيّن للإمامة لما عرفت، فيكون هوالإمام لاغير.

ولأنّهُ أزْهَدُ مِنْ غَيْرِ النّبِي (ص) وأكثر إعراضا عن متاع الدّنيا ولذّاتها
وشهواتها لما ثبت انّه كان تاركا لمنافع الدّنيا بالكليّة مع القدرة لاتّساع أبوابها خصوصاً ١٥
بالنّسبة إليه **حتّىٰ طَلّقَ الدُّنيَا ثَلاثاً** وقال: «يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا إلَيْكِ عَنّي إلَيّ
تَعَرَّضْتِ أمْ إلَيّ تَشَوّقْتِ لاحَانَ حِينُكِ، هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ غُرّي غَيْرِي
لاحَاجَةَ لِيْ فِيكِ قَدْ طَلّقْتُكِ ثَلاثاً لارَجْعَةَ فِيهَا، فَعَيْشُكِ قَصِيرٌ ١٨
وَخَطَرُكِ يَسِيرٌ وَأمَلُكِ حَقِيرٌ». وقال: «وَاللهِ لَدُنْيَاكُمْ هذه أهْوَنُ فِي عَيْنِي
مِن عراق خنزير فى يد مجذوم»، وقال: «إنّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِيَ لأهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي
فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضَمُهَا مَا لِعَلِيٍّ وَنَعِيمٍ يَفْنَىٰ وَلَذّةٍ لاتبقى» وتخشّن فى الماكل ٢١
والمجلس حتّى قال **عبد الله بن رافع**: «دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوماً فوجدنا فيه
خبزاً شعيراً يابساً مرضوضا فأكلنا منه فقلت يا **اميرالمؤمنين** لم ختمته قال: خفت هذين

الولدين يلتانه بزيت أوسمن » وكان نعلاه من ليف ويرقّع قميصه تارة بجلد وتارة بليف وقلّ أن يأتدم وكان لاياكل اللّحم إلّا قليلا وقال : « لاتجعلوا بطونكم مقابر الحيوان »
٣ ولاشكّ انّه لم يكن أحد غيرالنّبيّ (ص) وأميرالمؤمنين (ع) بهذه المرتبة من الزّهد . وكان أميرالمؤمنين أزهد النّاس بعد النّبيّ (ص) ، ومن كان أزهد كان أفضل ، فثبت أنّه الإمام بعد النّبيّ (ص) لاغيره . وأنت تعلم أنّه كان الأولى تقديم قوله « ولانّه أعلم »
٦ إلى هيٰهنا على قوله « ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوما » الخ ليكون فى عداد أدلّة الأفضليّة كما وقع فى التجريد ، ضرورة انّ هذه الصّفات إنّما تدلّ على الإمامة بواسطة دلالتها على الأفضليّة .

٩ **وَالأدلّةُ علىٰ إمَامَة أميرالمُؤمنين(ع) بعد النّبيّ (ص) بلافصل لاتُحْصىٰ** أى لايمكن إحصائها وعدّها **كَثْرة** أى لكثرتها منها سائر صفات الكمال الدّالّة على أفضليّة علي (ع) مثل كونه أشجع النّاس بعد النّبيّ (ص) ، وأكثرجهادا معه وأعظم
١٢ بلاء فى وقايعه ، حتّى لم يبلغ أحد درجته فى غزاة بدر وأحد ويوم الأحزاب وغزاة خيبر وحنين و غيرها من غزوات النّبيّ (ع) على ما اشتهر وتقرّر فى كتب السير حتّى قال النّبيّ (ص) فى يوم الأحزاب « لَضَرْبَةُ عليٍّ خيرٌ منْ عِبادَةِ الثّقلين » . وقال فى غزاة
١٥ خيبر : « لأسلّمن الرّاية غدا إلى رجلٍ يُحبّه الله ورسولُهُ ويُحِبّ الله ورسوله كرّار غيرفرّار ، ائتونى بعلي » بعد ماسلمها إلى ابى بكر وعمر وانهزم المسلمون وقال اميرالمؤمنين (ع) : « ماقلعتُ باب خيبر بقوة جسمانيّة ولكن قلعته بقوة ربانيّة » ولاشكّ انّ من كان
١٨ هذا شأنه كان افضل لقوله تعالى : « فَضَّلَ اللهُ المُجاهِدِينَ على القاعِدِينَ درجةً » . ومثل كونه (ع) أجود النّاس بعد النّبيّ (ص) كما اشتهر عنه من إيثارالمجاوع على نفسه وأهل بيته حتى أنزل الله تعالىٰ فى شأنهم : « ويُؤثِرُونَ علىٰ أنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ
٢١ خَصَاصَةٌ » . « وَيُطْعِمُونَ الطّعَامَ علىٰ حُبِّهِ مِسْكيناً وَيَتيماً وَأسيراً » ، وتصدّق فى الصّلوة بخاتمه حتى نزل فى حقه : « إنّما وليُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ » الآية . ومثل كونه (ع) أعبد النّاس حتّى روى أن جبهته (ع) صارت كركبة الإبل لطول سجوده ، وكانوا

یستخرجون النّصول من جسده وقت اشتغاله بالصّلوة لالتفاته بالکلّیة الی الله تعالی ، واستغراقه فی المناجات معه . وأحلمهم حتی ترك ابن ملجم علیه اللّعنة فی دیاره وجواره واعطاه العطاء مع علمه بحاله ، وعفی عن مروان حین أخذ یوم الجمل مع شدّة عداوته له ، وعفی عن سعید بن العاص وغیره من الأعداء . وأحسنهم خلقا وأطلقهم وجها حتی نسب إلی الدعابة مع شدّة بأسه وهیبته ، وأفصحهم لسانا علی مایشهد به کتاب نهج البلاغة حتی قال البلغاء : «کلامه دون کلام الخالق وفوق کلام المخلوق» ، وأحفظهم للقرآن حتّی انّ أکثر القرّاء کابی عمرو وعاصم وغیرهما یستندون قرائتهم إلیه ، فإنّهم تلامذة ابی عبدالله السّلمی و هوتلمیذ امیرالمؤمنین (ع) إلی غیر ذلك من صفات الکمال ، حتی انّه سئل الخلیل بن احمد العروضی عن فضائله فقال : «ما أقولُ فی حقّ رجلٍ أخفی أعدائه فضائله بغیاً وحسداً ، وأخفی أحبّائه فضائله خوفاً ووجلاً ، فخرج من بین الفریقین ماملاء الخافقین» . ومن البیّن ان تلك الصّفات تدلّ علی الأفضلیّة الدّالّة علی الإمامة .

و منها انّه (ع) ادّعی الإمامة بعد النّبیّ (ص) بلا فصل ، و أظهر المعجزة ، وکلّ من کان کذلك فهو إمام بعد النّبیّ (ص) بلا فصل ،

أمّا دعوی الإمامة فمشهورة فی کتب السیر حتی ثبت انّه لمّا عرف مخالفة المخالفین و إصرارهم علی ضلالتهم قعد فی بیته واشتغل بکتاب ربّه ، فطلبوه للبیعة فامتنع ، وأضرموا فی بیته النار وأخرجوه قهرا ، وکفاك شاهدا صادقا فی هذا المعنی خطبته الموسومة بالشقشقیة فی نهج البلاغة .

و أمّا إظهار المعجزة فلما ثبت عنه من قلع باب خیبر ورمیه اذرعاً وقد عجز من اعادته سبعون رجلا من الأقویاء ، ومخاطبته الثّعبان علی منبر الکوفة ، ورفع الصّخرة العظیمة عن القلیب حین توجّهه إلی صفین ، ومحاربة الجنّ حین مسیره مع النّبیّ (ص) الی غزوة بنی المصطلق ، وردّ الشّمس لإدراك الصّلوة فی وقتها ، و الإخبار عن الغیب واستجابة الدعاء وغیر ذلك من الوقایع المشهورة المنقولة عنه .

وأمّا الكبرى فلما ذكرنا فى إثبات النّبوة .

والجواب عنه بانّا لانسلّم انّه (ع) ادّعى الامامة بعد النّبىّ (ص) بلا فصل ، ولوسلّم فلا نسلّم ظهور تلك المعجزات فى‌مقام التّحدّى ليس بشىء ، أمّا الأوّل فلانّه مكابرة غير مسموعة ، لما فصّلنا آنفا . وأمّا الثّانى فلانّ الحقّ انّه لايشترط التّصريح بالتّحدّى فى دلالة المعجزة ، بل يكفى التّحدّى‌الضّمنى بقراين الأحوال على ماحقّق فى محلّه ، ومنع التّحدّى الضّمنى فى‌اميرالمؤمنين مكابرة غيرمسموعة أيضا كمالا يخفى .

ومنها النّصوص الجليّة من النّبىّ (ص) كقوله مخاطبا لاصحابه : « سلّموا على علىّ بإمرة المؤمنين » والإمرة بالكسر الامارة ، وقوله لأميرالمؤمنين : « أنت الخليفةُ بعدى فاستمعوا له وأطيعوه » ، وقوله (ص) فى مجمع بنى عبد المطلب : « أيّكم يبايعنى و يوازرنى يكون أخى ووصيّى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى » بكسر الدّال ، وقوله مشيراً إليه : « هذا ولىّ كلّ مؤمن ومؤمنة » ، وقوله : « إنّه سيّد المُسلمين و إمام المتّقين وقايد الغُرّ المحجّلين » ، وقوله : « خيرُ مَن أتركه بعْدى علىٌّ » ، وقوله : « إنا سيّدُ العالمين و علىّ سيّد العرب » ، وقوله (ص) لفاطمة : « إنّ الله أطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتّخذه نبيّا ، ثمّ أطلع ثانيا واختارمنهم بعلك » ، وقوله لها : « أمّا ترضين انى زوّجتك من خير أمّتى » وقوله (ص) فى ذى الثّدية : « يقتله خيرالخلق » و فى رواية « خير هذه الأمّة » وقد قتله اميرالمؤمنين مع خوارج نهروان ، و خبر المواخاه وهو مشهور بين الجمهور جدّا ، وخبرالطّاير المشوىّ وهوقوله حين أهدى إليه طاير مشوىّ : « اللّهم إيتنى بأحبّ خلقك إليك يأكل معى » فجاء أميرالمؤمنين (ع) و أكل معه . وخبر مساواة الأنبياء وهو قوله : « من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه ، و إلى نوح فى تقواه ، وإلى ابراهيم فى‌حلمه ، وإلى موسىٰ فى هيبته ، و إلى عيسىٰ فى‌عبادته ، فلينظر إلى على‌بن ابى‌طالب (ع) » ، إلى غير ذلك من‌الأخبار الدّالّة على إمامة الأئمة الإثنى‌عشر على ما سيجىء بيانها وغيرها . ولايخفىٰ على المتأمّل الصّادق انّ تلك النّصوص تدلّ بحسب الظّاهر على إمامة أميرالمؤمنين بعد النّبىّ (ص) بلا فصل ، وهذا القدركاف

فى الإستدلال بعد إقامة الادلّة القطعيّة على المطلوب. فاندفع ان كلّ واحد من النّصوص المذكورة خبر واحد فى مقابلة الإجماع ، ولوصحّت لما خفيت على الصّحابة والتّابعين والمحدّثين وذلك لأنّ الخبر الواحد يفيد الظّنّ. واما حديث مقابلة الإجماع فكلام واه ٣ مبنىّ على مذهب **أهل الضلال** ،كيف و إجماع من عدا **أهل البيت** باطل بالإجماع ، على انّ القدر المشترك بين تلك النّصوص متواتر قطعا .

واعلم انّ **الشّارحين** جعلوا بعض تلك النّصوص من قبيل النّصّ المتواتر الّذى ٦ استدلّ به **المصنّف** اوّلا على إمامة **اميرالمؤمنين** وهو مخالف لكلام **صاحب التجريد** على ما لايخفى[١] .

ومنها قوله تعالى « إنّما وليُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ والّذِينَ آمَنُوالّذين يُقيمُونَ ٩ الصّلوةَ ويُؤْتُونَ الزّكٰوةَ وهُمْ رَاكِعُونَ ». و بيانه انّه نزل باتّفاق **المفسّرين** فى **إميرالمؤمنين** (ع) حيث سأله سائل وهو فى الصّلوة فتصدّق بخاتمه . وكلمة « إنّما » للحصر باتّفاق **أئمّة التّفسير والعربيّة** و«الولىّ» إمّا بمعنى المتولّى لحقوق النّاس ١٢ والمتصرّف فى أمورهم ، أو بمعنى المحبّ والنّاصر ، أو بمعنى الحرىّ والحقيق ، لكن لايصحّ هيٰهنا حمله على الثّالث وهو ظاهر ، ولاعلى الثّانى لأنّ الولاية بمعنى المحبّة والنّصرة يعمّ المؤمنين لقوله تعالى : « والمُؤمِنُونَ بعضُهُمْ أولياءُ بعضٍ» فلا يصحّ ١٥ حصرها فى بعضهم ، فتعيّن الأوّل . والمراد بالموصولَين هوأميرالمؤمنين لانحصار اجتماع الأوصاف المذكورة فيه ونزول الآية فى شأنه اتّفاقا ، فثبت أنّه المتولّى والمتصرّف فى حقوق النّاس فيكون هوالإمام لاغير . ١٨

وللمخالفين فى جوابه كلمات شتّى[١] :

منها انّ الظّاهر أن يراد من الولىّ المحبّ والنّاصرليوافق السّابق واللّاحق من الآيتين المشتملتين على الولاية ، والتّولىّ بمعنى المحبّة والنّصرة . ٢١

اقول: هذا مردود ، بما بيّنا من أنه لايصحّ حمل الولىّ هيٰهنا على المحبّ والنّاصر، ورعاية التّوافق إنّما يجب إذا لم يمنع عنها مانع .

ومنها انّ الحصر إنّما يكون نفيا لما وقع فيه تردّد ونزاع ، ولم يكن عند نزول الآية نزاع فى التّولّى والإمامة، بل بعد وفاة النبى (ص) .

٣ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من أنّ كلمة «إنّما» للحصر إجماعا ، والولىّ بمعنى المتولّى لحقوق النّاس قطعاً . و يجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عندنزول الآية بين انحصار الولاية فى الله ورسوله و اشتراكها بينهما وبين غيرهما على أن

٦ يكون القصر لتعيين الإشتراك كما انّ القصر فى قوله تعالى: « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلّا كافّة للنّاس » قصر القلب بتحقيق اشتراك الرّسالة وعمومها لجميع النّاس و ردّ اختصاصها بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ، على انّه يجوز أن يكون هذا القصر قصر الصّفة على

٩ الموصوف قصرا حقيقيّا، ودفع التردّدّ والنّزاع وردّ الخطاء إنّما يشترك فى القصر الإضافى .

ومنها انّ ظاهر الآية ثبوت الولاية فى الحال ، ولاشبهة فى أنّ إمامة اميرالمؤمنين إنّما كانت بعد وفات النّبىّ (ص) فكيف تحمل الولاية على الإمامة .

١٢ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت مع أنّه لامانع عن ثبوت الولاية فى الحال ، بل الظّاهر انّ المراد إثباتها على سبيل الدّوام بدلالة اسميّة الجملة وكون الولىّ صفة مشبّهة وهما دالّتان على الدّوام والثّبات ، و يؤيّد ذلك استخلاف النّبىّ لاميرالمؤمنين على

١٥ المدينة فى غزوة تبوك وعدم عزله إلى زمان الوفاة ، فيعمّ الأزمان والأمور للإجماع على عدم الفصل ، على أنّه لايبعد أن يكون الحصر لدفع التردّد والنّزاع الواقع فى الإستقبال وإثبات امامة اميرالمؤمنين بعد وفاة النّبىّ بمعونة المقام .

١٨ ومنها انّ «الّذين» صيغة الجمع فلا يحمل على الواحد إلّا بدليل، وقول المفسّرين انّ الآية نزلت فى حقّه (ع) لايقتضى اختصاصها به، ودعوى انحصار الصّفات المذكورة فيه مبنيّة على جعل « وهُم راكعونَ » حالا عن فاعل « يؤتونَ » ومن الجائز أن يكون معطوفا

٢١ على «يقيمون الصلوة» بمعنى يركعون فى الصّلوة لاكصلوة اليهود بلا ركوع ، وأن يكون حالا أومعطوفا بمعنى انّهم خاضعون فى إقامة الصلوة و إيتاء الزكوة أو فى جميع الاحوال.

اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من إجماع المفسّرين على أنّ الآية نزلت فى

اميرالمؤمنين (ع) حين تصدّق بخاتمه فى الصّلوة، وعلى هذا لاوجه للتّوجيهات المذكورة مع ركاكتها فى حدّ ذاتها، بل يجب حمل الصّفات المذكورة على ظاهرها ولاشكّ انّها منحصرة فى اميرالمؤمنين، والتعبير عنه بصيغة الجمع للتّعظيم والتّبجيل أو ترغيب النّاس فى هذا الفعل هكذا. وينبغى ان يحقّق المقام حتى يتوصّل إلى ذروة المرام.

ومن الأدلّة قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِى الأَمْرِ مِنْكُمْ» حيث أمر بطاعة أولى الأمر وهم الأئمّة المعصومون، إذ المتبادر من أولى الأمر سيّما بعد الله ورسوله من يقوم مقام الرّسول فى التّولىّ لأمور المسلمين مطلقا. ومن البين أنّ تفويض أمورهم لغير المعصوم قبيح، ولم يكن بعد النّبىّ معصوم غير اميرالمؤمنين وأولاده إتّفاقا، فهم أولى الأمر الّذين أمر المسلمون بإطاعتهم مطلقا، فيكونون بعد النّبىّ (ص) أئمّة مطلقا، وأميرالمؤمنين إماما بعد النّبىّ بلا فصل، ويؤيّد ذلك حديث جابر على ما سنذكره مفصّلا ومنع المقدمات مكابرة غير مسموعة على ما لايخفى.

ومنها انّه كان لكلّ واحد من أبى بكر وعمر وعثمان قبايح مشهورة دالّة على كونه ظالما، والظّالم لايصلح للإمامة لقوله تعالى: «لَنْ يَنَالَ عَهْدِىَ الظَّالِمِينَ» على ما تقدّم بيانه. ولاشكّ فى أنّ بطلان إمامتهم يدلّ على ثبوت إمامة اميرالمؤمنين (ع) كما أنّ ثبوت إمامته يدلّ على بطلان إمامتهم قطعاً.

أمّا قبايح الثّلاثة فلسبق كفرهم وما يترتّب عليه إتّفاقا، ومخالفتهم رسول الله (ص) فى التّخلّف عن جيش اسامة على ما روى أنّه (ص) قال فى مرض موته «نفّذوا جيش اسامة» ولعن من تخلّف عنه، وقد كانوا ممّن يجب عليهم تنفيذ ذلك الجيش فلم يفعلوا مع علمهم بأنّ مقصود النّبىّ (ص) بُعدهم عن المدينة حتى لايتواثبوا على الخلافة، و تستقرّ على أميرالمؤمنين، ولهذا لم يجعله من الجيش خاصّة.

وأمّا قبايح ابى بكر فلأنّه خالف كتاب الله حيث منع الإرث عن رسول الله بخبر رواه وحده وهو قوله: «نحن مَعاشرَ الأنبياء لانُورّث مما تركناهُ صَدَقة»، وأيضاً منع سيّدة النّساء عن فدك وهى قرية بخيبر مع ادّعائها لها وشهادة أميرالمؤمنين وأمّ أيمن

بذلك ، ومع ذلك لم يصدّقهم وصدّق أزواج النّبىّ (ص) فى ادّعاء الحجرة لهنّ من غيرشاهد ، وقباحة هذا العمل واضحة جدّا ، ولهذا ردّها **عمربن عبد العزيز** إلى أولاد **سيّدة النّساء** . وأيضا اعترف بعدم استحقاقه للخلافة بقوله : « أقيلونى فلست بخيركم وعلىّ فيكم» وبأنّ له شيطاناً يعتريه بقوله: «إنّ لى شيطانا يعترينى فإن استقمت أعينونى وإن عصيت جنّبونى » ، ومع ذلك كان مشتغلا بأمر الخلافة ، وهذا قبيح جداً. وأيضا أظهر الشكّ عند موته فى استحقاقه للخلافة حيث قال : « وددت أنّى سألت **رسول الله** عن هذا الأمر فيمن هوفكنّا لاننازع أهلّه» ومع ذلك كان مشتغلا بذلك الأمر. وايضا اعترف **عمر** آخرا بعدم استحقاقه للخلافة مع كمال محبّته ونصرته له فى هذا الأمرحيث قال: «كانت بيعة ابى بكرفلتة وفى الله شرّها، فمن عاد إلى ذلك مثلها فاقتلوه» ومع ذلك اشتغل به وهذا من قبائح **عمر** ايضا كما لايخفى.

وأيضا خالف **رسول الله** (ص) فى الإستخلاف حيث لم يستخلفه ولاعمر وهوأخذ الخلافة واستخلف عمر . وأيضاً خالف **الرسول** فى توليته **عمر** جميع امورالمسمين مع انّ **النّبىّ** (ص) عزله بعد ماولّيه أمر الصّدقات. وايضا قطع يسارسارق مع أنّه كان الواجب شرعا قطع يمينه ، وأحرق بالنّار **فجاءة السلمى** مع انّ **النّبىّ** (ص) نهى عن ذلك حيث قال: «لايعذّب بالنّار إلّا ربّ النّار» ، ولم يعرف الكلالة حيث سئل عنها فلم يقل فيها شيئاً ، ثمّ قال : « أقول فى الكلالة برأيى فإن اصبتُ فمن الله وإن أخطأتُ فمن الشّيطان » ، وهى عندنا على ماروى عن **أمير المؤمنين** (ع) الأخ والأخت لاب أوأمّ وعند **المخالفين** وارث لم يكن ولداً للمورّث ولا ولدا له . ولم يعرف ميراث الجدّه حيث سألت جدّة ميّت عن ميراثها فقال: «لااجد لك شيئاً فى كتاب الله ولاسنّة نبيّه» فأخبره **المغيره** و **محمد بن مسلمه** انّ النّبىّ (ص) أعطاها السّدس . واضطرب كلامه فى كثير من احكامه وكلّ ذلك دليل على جهله وقبح حاله ، وأيضا لم يحدّ **خالدا** ولا اقتصّ منه مع أنّه قتل **مالك بن نويره** وهومسلم طمعاً فى التزويج بزوجته لجمالها فتزوّج بها من ليلته وضاجعها فأثار عليه عمر بقتله قصاصا فقال: «لا اغمد سيفا شهره الله على الكفّار» وأنكر **عمر** على

ذلك وقال: «لئن ولّيت لأقيدنّك». وأيضا بعث إلى بيت **أمير المؤمنين** (ع) لما امتنع عن البيعة فأضرم فيه النّار وفيه **سيدة نساء العالمين**. وأيضا لما بايعه النّاس فصعد المنبر ليخطب جاءه الأمامان **الحسن والحسين** وقالا: «هذا مقام جدّنا ولست له أهلا» ومع ذلك لم يتنبّه، وأيضا كشف بيت **سيدة النّساء** ثم ندم على ذلك إلى غير ذلك.

وأمّا قبايح **عمر** فلأنّه أمر برجم امراة حاملة وأخرى مجنونة وأخرى إمرأة ولدت لستّة اشهر، فنهاه **أمير المؤمنين** عن ذلك وقال فى الأولى: «ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها»، وقال فى الثانية: «القلم مرفوع عن المجنون» وقال فى الثالثة: «انّ قوله تعالى: «والوالدات يُرضعنَ أولادهنّ حولين كاملين» مع قوله تعالى: «وحملُه و فصالُه ثلاثون شهراً» تدلّ على أنّ أقلّ مدة الحمل ستّة أشهر، فقال عمر: «لولا علىٌّ لهلك عمر». وأيضا فى موت **النّبىّ** (ص) حين قبض فقال: «والله مامات محمّد حتّى تلا عليه أبوبكر: «إنّك ميّت وإنّهم ميّتون» فقال: «كأنّى لم اسمع هذه الآية» وأيضا لمّا قال فى خطبته: «مَن غالى فى صِداق ابنته جعلته فى بيت المال» فقالت امرأة: «كيف تمنعها ما احلّه الله فى كتابه بقوله: وآتيتم إحديٰهنّ قنطارا» فقال: «كلّ أفقه من عمر حتى المخدّرات فى الحجال». وأيضا خالف الله ورسوله حيث أعطى أزواج **النّبىّ** (ص) و منع **أهل البيت** من خمسهم، وأيضا قضى فى الحدّ بمائة قضيب. و أيضا فضّل فى القسمة والعطاء **المهاجرين على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على العجم** ولم يكن ذلك فى زمن **النبىّ** (ص). وأيضا منع المتعتين حيث صعد المنبر وقال: «أيّها النّاس ثلاث كنّ فى عهد **رسول الله** (ص) أنا انهى عنهنّ وأحرمهنّ و أعاقب عليهنّ وهى متعة النّساء ومتّعة الحجّ وحىّ على خير العمل» ولاشكّ انّ ذلك كلّه مخالفة الله ورسوله. وأيضا خرق كتاب **سيّدة نساء العالمين** على ما روى أنّه لما طالت المنازعة بينها وبين **ابى بكر** فى فدك ردّها إليها وكتب لها فى ذلك كتابا. فخرجت والكتاب فى يدها فلقيها **عمر** فسالها عن حالها فقصّت القصّة فاخذ منها الكتاب وخرقه، ثمّ دخل على **ابى بكر** وعاتبه على ذلك واتّفقا فى منعها عن **فدك** إلى غير ذلك من القبايح.

وأمّا قبائح عثمان فلأنّه ولّى من ظهر فسقه حتى أحد ثوا فى الدّين ما أحد ثوا ، حيث ولّى الوليدبن عتبه فشرب الخمر وصلّى وهوسكران ، واستعمل سعدبن الوقّاص على الكوفه فظهرمنه ما أخرجه أهل الكوفه ، وولّى معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة إلى غير ذلك . وأيضا آثر أهله وأقاربه بالأموال العظيمة حتى نقل انّه أعطى اربعة نفر منهم أربعمائة ألف دينار . وأيضا أخذ الحمى لنفسه مع انّ النّبىّ (ص) جعل النّاس فى الماء والكلاء شرعا. وأيضا ضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه ، وضرب عمّار حتى أصابه فتق ، وضرب اباذر ونفاه الى ربذه وكلّ ذلك منكر فى الشّرع . وأيضا أسقط القَوَد عن عبدالله بن عمر والحدّ عن وليد بن عتبة مع وجوبها عليهما ، امّا وجوب القَوَد على ابن عمر فلأنّه قتل هرمزان ملك اهواز وقد أسلم بعد ماأسر فى فتح اهواز . وأمّا وجوب الحدّ على الوليد فلشربه الخمر ولذلك حدّه أمير المؤمنين (ع) ، إلى غير ذلك من القبائح الشنيعة الصّادرة عنه حتى خذله المؤمنون وقتلوه وقال أمير المؤمنين (ع) قتله الله ولم يدفن ثلاثة ايام .

وأمّا ماذكروا فى تأويل تلك القبائح وتوجيهها فهى أقبح منها لغاية بعدها وركاكتها كما لايخفى على من تأمّل فيها وأنصف واستقام التأمّل ولم يتعسّف .

وأنت تعلم انّ كل واحدة من تلك القبائح الصّادرة عنهم دليل واضح على إمامة اميرالمؤمنين (ع) ، كما انّ كلّ واحد من ادلّة إمامته برهان قاطع على بطلانهم . وادلّة امامته أكثر من أن تحصى حتّى انّ المصنّف ألف كتابا فى الأمامة وأورد فيه ألفىّ دليل على امامته وسمّاه الفين ، ولغيره من العلماء مصنفّات كثيرة فى هذا ، وكفاك حجّة قاطعة على إمامته قول النّبىّ (ص) : «أنا مدينةُ العلم وعلىّ بابُها» وقوله : «أنا وعلىٌّ من نور واحد» لكن المخالفين «يُريدون أن يُطفئُوا نورَ الله بأفْواهِهِم والله متمّ نوره ولو كَرِه الكافرُون» .

ثمّ الإمام مِنْ بَعْدِهِ أى بعد وفات أمير المؤمنين (ع) **وَلَدُهُ الأسنّ ابومحمّد الحَسَنُ** ولد بالمدينة وقبض بها مسموما .

ثُمّ بعد وفاته أخوه ابوعبد الله **الحُسَيْنُ** الشّهيد ولد بالمدينة وقتل بكربلاء .

ثُمَّ بعد وفاته ابومحمّد عَلىُّ بنُ الحُسَيْنِ زين العابدين ولد بالمدينة وقبض بها مسموما .

ثُمَّ بعد وفاته ابوجعفر مُحَمَّدُ بنُ عَلِىٍّ الباقِر ولد بالمدينة وقبض بها مسموما . ٣

ثُمَّ بعد وفاته ابوعبدالله جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِق ولد بالمدينة وقبض بها مسموما .

ثُمَّ بعد وفاته أبوعلى مُوسى بنُ جَعْفَرٍ الكَاظِم ولد بالإبواء وقبض ببغداد مسموما . ٦

ثُمَّ بعد وفاته ابوالحسن عَلِىُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا ولد بالمدينة وقبض بطوس مسموما . ٩

ثُمَّ بعد وفاته أبوجعفر مُحَمَّدُ بنُ عَلِىٍّ الْجَوَاد ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموما .

ثُمَّ بعد وفاته ابوالحسن عَلِىُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَادِى ولد بالمدينة وقبض بسرّ من رأى مسموما . ١٢

ثُمَّ بعد وفاته ابومحمّد الْحَسَنُ بْنُ عَلِىٍّ الْعَسْكَرِى ولد بالمدينة وقبض بها مسموما . ١٥

ثُمَّ بعد وفاته ابوالقاسم مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَهْدِىّ صَاحِبُ الزَّمَانِ ولد بِسُرَّمن راى وبقى ، صَلَوَاتُ الله عليه وعَلَيهِمْ اجمعين .

ثبت إمامة هؤلآء الأحد عشر بالتّرتيب المذكور بِنَصِّ كُلِّ إمام سَابِقٍ من ١٨ الأئمّة الإثنى عشر عَلى امامة لاحِقِه بان نصّ الإمام الأوّل وهوامير المؤمنين (ع) على إمامة الثّانى أعنى أبامحمد الحسن (ع) ، والثّانى على امامة الثّالث ، وهكذا إلى أن نصّ الإمام الحادى عشر وهو أبو محمّد الحسن العسكرى على إمامة الإمام الثّانى عشر أعنى أبا القاسم محمّد ٢١ المهدىّ صاحب الزمان وذلك لما ثبت بالتّواتر أنّ أمير المؤمنين (ع) وصّى ولده الحسن (ع) وأشهد على وصيته الحسين ومحمدا وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته ، ثمّ دفع

إليه الكتاب والسّلاح وقال له : «يابنىّ أمرنى رسول‌الله (ص) أن أوصى إليك كتابى
وسلاحى كما أوصى إلىّ ودفع إلىّ كتابه وسلاحه، وأمرنى أن آمرك إذا حضر الموت أن
٣ أن تدفعها إلى أخيك الحسين» ، ثمّ أقبل على الحسين وقال : «أمرك رسول‌الله (ص)
أن تدفع إلى ابنك هذا» ، ثمّ أخذ بيد على بن الحسين فقال : «وأمرك رسول‌الله أن تدفع
إلى إبنك محمد فاقراه من رسول‌الله ومنّى السّلام» ، وهكذا نصّ كلّ سابق على الّلاحق
٦ بالخلافة والإمامة نصّا متواترا إلينا كما تقرّر عند المحقّقين .

وَأيضا ثبت إمامة الأئمّة الأحد عشر بِالأدِلَّةِ السَّابِقَةِ أى بخلاصة الأدلّة
المذكورة فيما سبق صريحاً فى إمامة أميرالمؤمنين (ع وهى النّص المتواتر من النّبىّ (ص)
٩ والأفضليّة والعصمة .

أمّا النّص المتواتر من النّبىّ على إمامة هؤلآء الأئمّة فكقوله (ص) لابى عبد الله
الحسين : «هذا إمام بن إمام اخو إمام ابو أئمة التّسعة تاسعهم قائمهم» ، وكحديث جابر بن
١٢ عبد الله الانصارى وهو أنّه لما نزل قوله تعالى: «يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا
الرّسول وأولى الأمر منكم» قلت: «يارسول الله عرفنا الله فأطعناه، وعرفناك فاطعناك، فمن
أولى الأمر الّذين أمرنا بطاعتهم» فقال: «هم خلفائى ياجابر وأولياء الأمر بعدى أوّلهم أخى
١٥ علىّ، ثمّ من بعده الحسن ولده، ثمّ الحسين، ثمّ علىّ بن الحسين، ثمّ محمّد بن على وستدركه
يا جابر فإذا ادركته فاقراه منى السّلام، ثم جعفر بن محمّد ، ثمّ موسى بن جعفر، ثمّ
على بن موسى الرّضا، ثمّ محمّد بن علىّ، ثمّ علىّ بن محمّد، ثمّ الحسن بن علىّ، ثمّ
١٨ محمّد بن الحسن صاحب الزمان يملاء الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلماً وجوراً.

وكما روى عن ابن عبّاس انّه قال رسول‌الله (ص) : «خلفائى وأوصيائى و
حُجج الله على الخلق بعدى إثنى عشر أوّلهم أخى وأخرهم ولدى، قيل يارسول الله من اخوك
٢١ قال علىّ بن ابى طالب (ع) ، قيل من ولدك قال المهدىّ الّذى يملاء الأرض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا ، والّذى بعثنى بالحقّ بشيرا لولم يبق من الدّنيا إلا يوم واحد يطول
الله تعالى ذلك اليوم حتّى يخرج فيه ولدى المهدىّ فينزل روح الله عيسى بن مريم (ع)

فیصلّی خلفه وتشرق الارض بنور ربّها ویبلغ سلطانه المشرق والمغرب» .

وکما روی أنّه قال **رسول الله** (ص) : « إن الله اختار من الایام یوم الجمعة ، ومن الشّهور شهر رمضان ، ومن اللّیالی لیلة القدر ، واختار من النّاس الأنبیاء ، واختار من الأنبیاء الرّسل ، واختارنی من الرّسل ، واختار منّی علیّا ، واختار من **علیّ الحسن والحسین** ، واختار من **الحسین** الأوصیاء وهم تسعة من ولده ینفون عن هذاالدّین تحریف الظّالّین وانتحال المبطلین وتأویل الجاهلین » .

وکما روی ان شخصاً یهودیّا اسمه **جندل** أسلم عند **رسول الله** (ص) وسئل عن **الأئمّة** و **الخلفاء** من بعده فقال (ص) : « أوصیائی من بعدی بعدد **نقباء بنی إسرائیل** ، أوّلهم سیّد الاوصیاء ووارث الأنبیاء ابوالأئمّة النّجباء **علی بن ابی طالب** ، ثمّ ابناه **الحسن والحسین** ، فإذا انقضت مدّة **الحسین** قام الأمر بعده **علیّ** ابنه ویلقّب **بزین العابدین** ، فإذا انقضت مدّة **علیّ** قام بالأمر بعده ابنه **محمد** یدعی **بالباقر** فاذا انقضت مدّة الباقر قام بالأمر بعده ابنه **جعفر** یدعی **بالصّادق** ، فاذا انقضت مدّة **جعفر** قام بالأمر بعده ابنه **موسی** یدعی **بالکاظم** فاذا انقضت مدّة **موسی** قام بالأمر بعده ابنه **علی** یدعی **بالرضا** ، فاذا انقضت مدّة **علیّ** قام بالأمر بعده ابنه **محمد** یدعی **بالتقی** ، واذا انتهت مدّة **محمّد** قام بالأمر بعده ابنه **علیّ** یدعی **بالنقی** ، فاذا انتهت مدّة **علیّ** قام بالأمر بعده ابنه **الحسن** یدعی **بالأمین** فاذا انقضت مدة **الحسن** قام بالأمر بعده ابنه الخلف **الحجّة** ویغیب عن الأمّة .

ثم قال **جندل** : « قد وجدنا ذکرهم فی التوراة وقد بشّرنا **موسی بن عمران** (ع) بک وبالأوصیاء من ذریّتک » . ثمّ تلا **رسول الله** (ص) : « وَعَدَ اللهُ الّذینَ آمَنُوا منْکُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحَاتِ لَیَسْتَخلِفَنّهُمْ فِی الأرضِ کما اسْتَخْلَفَ الّذینَ مِنْ قَبْلِهِم ولیُمکننّ لَهُمْ دِینَهُم الّذی ارتَضَی لَهُمْ ولیُبدّلنّهم من بعد خوفهم أمنا » .

ثم قال **جندل** : « فما خوفهم یا رسول الله » ؟

فقال (ص) : « فی زمن کلّ واحد منهم شیطان یمرّ به ویؤذیه فإذا عجّل الله خروج قائمنا یملاء الأرض عدلا وقسطا کما ملئت ظلما وجورا » ، ثم قال (ص) : « طوبیٰ للصّابرین

فى غيبته ، طوبىٰ للمقيمين على حجّته ، اولٓـئكَ من وصفهم الله فى كتابه فقال : «و الّذين يُؤمِنُونَ بالغَيبِ » وقال : « اولٓـئكَ حزبُ اللهِ ألا إنّ حَزْبَ اللهِ هُـــمُ
٣ الـمُفْلِحونَ » .

وكما روى انّه قال رسول الله (ص) للحسين : « يا حسين يخرج من صُلبكَ تسعة من الأئمّة ، منهم مهدىّ هذه الأمة ، فإذا استشهد ابوك فالحسن بعده ، فإذا سمّ الحسن
٦ فانت ، فاذا استشهدت فعلىّ ابنك ، فاذ مضى علىّ فمحمّد ابنه ، فاذا مضى محمّد فجعفر ابنه ، فاذا قضى جعفر فموسى ابنه ، فاذا قضى موسى فعلىّ ابنه ، فاذا قضى علىّ فمحمّد ابنـه ، فاذا قضى محمّد فعلىّ ابنـه ، فاذا قضى علىّ فالحسن ابنه ، ثم
٩ الحجّة بن الحسن يملاء الأرض قسطا وعدلاً كما ملئت جورا وظلما » .

وكما روى من طريق المخالفين عن مسروق انّه قال : « بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ يقول لناشابّ : « هل عهد إليكم نبيّكم كم يكون من بعده خليفة »؟ فقال : « انّكَ
١٢ لحديث السّنّ وانّ هذا شىء ماسألنى عند أحد ، نعم عهد إلينا نبيّنا أن يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بنى اسرائيل » إلى غير ذلكَ من الأخبار المسطورة المشهورة عند الموافق والمخالف والنّصوص المذكورة ، و ان لم يكن بعضها متواترا لكن القدر المشترك منها
١٥ هو إمامة الأئمّة الأحد عشر بالتّرتيب المذكور وقد بلغ حد التّواتر عند أهل الحق فمنع ذلكَ ضعيف جدّا على ما لايخفى .

وأمّا الأفضليّة فلمّا ثبت انّ كلّ واحد من هؤلآء الأئمّة المعصومين كان أفضل
١٨ أهل زمانه فى الكمالات العلميّة والعمليّة ، حتّى انّ ابا يزيد البسطامى مع علوّ شأنه كـان سقّاء فى دار ابى عبد الله جعفر الصادق عليه السّلام أى كان يستفيض ماء المعرفة من بحر علم الإمام ويفيضه على الطّالبين العطشانين . وكان معروف الكرخى مع رفعة مكـانه
٢١ بوّاب دار ابى الحسن على بن موسى الرضا ، والأفضـل هو المتعيّن للإمامة ، لامتناع خلوّ الزّمان عن الإمام ، وقبح تقديم المفضول على الفاضل على ما تقدّم بيانه قطعا . وأنت تعلم انّه يندفع بهذا التّقرير ما قيل انّ الافضليّة بذلكَ الإعتبار لاتدلّ على الإمامة

فلیتـــــامّل .

وأمّا العصمة فلانّ الإمام یجب أن یکون معصوما ولم یکن أحد غیر **الأئمّـــــة المعصومین** معصوما ، فبقیت الإمامة لهم لامتناع خلوّالزّمان عن الإمام علی ما تبیّن ، ۳
والمناقشة فی تلک المقدّمات غیر مسموعة علی ما لایخفی .

وأمّا الادلّة المذکورة ضمنا فی قوله : « والادلّة لاتحصٰی کثرة » فبعضها یجری‌هنا أیضـا کدعوی الإمامة و إظهار المعجزة علی ما بیّنه **العلماء الامامیة** فی‌کتبهم ، وکذا ۶
النّصوص الجلیّة الغیر المتواترة کما نقله **العلماء** ، وقد نقلنا بعضا منها سابقا . ولک أن تجعل‌أدلّة أمامة**أمیرالمؤمنین**(ع) جمیعا أدلة علیٰ إمامة باقی **الأئمّة**(ع) بناء علی تنصیصه بإمامتهم قطعا ، کما انّ ادلّة النّبوّة ادلّة علی الإمامة مطلقا . فعلی هذا لایبعد أن یکون ۹
قول **المصنّف**: « وبالادلّة السّابقة » إشارة إلی‌جمیع الأدلّة المذکوة فی إمامة **امیرالمؤمنین** صریحاً وضمنا فاعرف ذلک .

و اعلم انّ الإمام الثّانی عشر أعنی **محمّد المهدیّ** (ع) حیّ موجود من حین ۱۲
ولادته وهو سنة ستّ وخمسین ومأتین من الهجرة إلی آخر زمان التّکلیف ، لأنّ الإمام لطف وهو یجب علی الله تعالی ما بقی مکلّف علی وجه الأرض ، وقد ثبت فی الأخبـار الصحیحة انّه علیه السّلام آخر **الأئمّة** وقد سمعت منّا بعضاً منها فیجب بقائه إلی آخر ۱۵
زمان التّکلّیف قطعا .

وأمّا استبعاد طول حیاته فجهالة محضة ، لأنّ طول‌العمر امرممکن بل واقع شایع کما نقل فی عمرنوح (ع) و**لقمان** (ع) وغیرهما . وقد ذهب **العظماء من العلماء** إلی انّ ۱۸
إربعة من **الأنبیاء** فی زمرة الأحیاء : **خضر والیاس** فی‌الأرض **وعیسی وادریس** فی‌السّماء ،
علی أنّ خرق العاده جایز إجماعا سیّما من **الأولیاء والأوصیاء** ، والباعث علی اختفائه إمّا قوّة المخالفین وضعف‌المؤالفین ، أومصلحة متعلّقة بالمؤمنین ، أوحکمة غامضة لایطلع علیها ۲۱
إلّا ربّ العـــــالمین .

اللّهم اطلع علینا نیّر إقباله ونوّر أعیننا بنور جماله بحقّ محمّد وعترته وآله .

الفَصلُ السَّابِعُ

من الفصول السبعة

فــى المـَعـَاد

٣

وهو فى اللّغة إمّا مصدر ميمى أو اسم مكان أو زمان من العـَود بمعنى الرّجوع ، وفى عرف الشّرع عبارة من عود الرّوح إلى الحيوان بعد الموت ، إمّا بأن يعيد الله بدنه المعدوم بعينه ويعيد الرّوح اليه عند **اكثر المتكلّمين** ، وإمّا بأن يجمع أجزائه الأصليّة كما كانت أوّلا ويعيد الرّوح اليها عند من لايجوّز إعادة المعدوم ، ومنهم على ماهو مذهب **الفلاسفة** أو عن زمان ذلك العود كما يقال : «الآخرة معاد الخلق» هذا هو المعاد الجسمانىّ والبدنىّ .

٦

وقد يطلق المعاد على الرّوحانىّ وهو مفارقة النّفس عن بدنها وإيصالها بعالم المجرّدات وسعادتها وشقاوتها هناك لفضائلها النّفسانيّة ورذائلها .

٩

وأعلم ان العقلاء اختلفوا فى المعادين على خمسة اقوال :

أحدها ، القول بثبوت المعـــاد البدنىّ فقط وهو مذهب **جمهور المتكلّمين** النّافين للنّفس النّاطقة المجرّدة .

١٢

وثانيها ، القول بثبوت المعاد الرّوحانى وهو مذهب **الفلاسفة الإلـهيّين** .

وثالثها ، القول بثبوتهما معا وهو مذهب **المحقّقين من قدماء المعتزلة ومتأخرى الامامية** وغيرهم ، فإنّهم قالوا : «الإنسان بالحقيقة هو النّفس النّاطقة وهى المكلّف والمطيع

١٥

والعاصى و المثاب والمعاقب، والبدن يجرى مجرى الآلة لها، والنفس باقية بعدخراب البدن».

ورابعها، القول بعدم ثبوت شىء منهما و هومذهب **القدماء من الفلاسفة الطبيعيّين**.

وخامسها ، القول بالتّوقّف فى هذه الأقسام وهو المنقول عن **جالينوس** . ٣

والمقصود هيٰهنا إثبات المعاد البدنىّ وهومما وقع عليه الإجماع ، ولذا قال **المصنّف** **إتّفقَ الْمُسْلِمُونَ كَافَّةً** أى جميعا ليشمل جميع **أهل الملل**، **عَلىٰ وُجُوبِ الْمَعَادِ الْبَدَنِىّ** وثبوته قطعا ، وكلّ ما اتّفق المسلمون كافّة على وجوبه فهوحقّ ثابت لإنّ ٦

الإجماع حجّة إجماعا ، فالمعاد البدنىّ حقّ ثابت . وبملاحظة هذا الدّليل قال **وَلأنّهُ** عطف على ما يفهم من فحوى الكلام أى المعاد البدنى **لَوْلاهُ** ثابت **لَقَبُحَ التَّكْليفُ** والتّالى باطل فالمقدّم مثله ، أمّا الشّرطيّة فلأنّ التّكليف بالأوامر والنّواهى على ٩

تقدير عدم ثبوت المعاد البدنىّ تكليف بالمشقّة بلا فائدة ، ضرورة انّ إيصال الفايدة موقوف على المعاد البدنى ، ولاشكّ انّ التّكليف بالمشّقة من غير فايدة ظلم قبيح . وأمّا بطلان التّالى فلما تقدّم من استحالة القبيح عليه تعالى . ١٢

وأيضا لولم يكن المعاد البدنى ثابتا لم يتصوّر ايفاء الله تعالى بوعده بالثّواب على الطّاعة وبتوعّده بالعقاب على المعصية ، والّلازم باطل فالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّه لايتصوّر الثّواب والعقاب بعد الموت ، إلّا بالمعاد البدنىّ ، وأمّا بطلان الّلازم فلأنّه ١٥

تعالى وعد المكلّفين بالثّواب وتوعدهم بالعقاب بعد الموت ، ومن البيّن انّ الإيفاء بالوعد والوعيد واجب وعدمه قبيح يستحيل عليه تعالى .

وفى كلا الدّليلين نظر ، لأنّ التّكليف والإيفاء بالوعد والوعيد لايستدعيان المعاد ١٨

البدنىّ بل مطلق المعاد، لإمكان إيصال الثّواب والعقاب إلى النّفس النّاطقة فى عالم المجرّدات من غير عودها إلى البدن . وما قيل فى دفعه من أنّ بعض التّكاليف بدنيّة فيجب إعادة البدن وأيصال مستحقّها إليها بمقتضى العدل ليس بشىء ، لأنّ كون التّكليف بدنيّا لايستلزم ٢١

كون الثّواب والعقاب بدنيّين كما لا يخفى . نعم يمكن توجيه الدّليل الثّانى بأنّ الله تعالى وعد بالثّواب البدنىّ مثل دخول الجنّة والتلذّذ بلذّاتها ، وتوعّد بالعقاب البدنىّ مثل

دخول النار وادراك دركاتها ، وهما موقوفان على المعاد البدنى. ولو بنى الكلام على انتفاء النّفس النّاطقة كما هومذهب **جمهور المتكلمين** كما بنى على ماثبت من أنّ الدّنيا دار العمل لادار الجزاء لتمّ الدليلان فليتأمّل جدًّا. ثمّ هذان الدّليلان مبنيّان على القول بالحسن والقبح العقليّين ووجوب العدل على الله تعالى كما هومذهب **اهل الحق** .

وأمّا ما يصح الإستدلال به عند الكلّ فهو ما ذكره بقوله : **وَلأَنَّهُ** اى المعاد البدنى **مُمْكِنٌ** فى ذاته **وَ**المخبر **الصَّادِقُ قَدْ أَخْبَرَ بِثُبُوتِهِ** وكل ماكان كذلك فهوثابت **فَيَكُونُ** المعاد البدنىّ **حَقّاً** ثابتا ، أمّا الصّغرىٰ فلأنّ جميع الأجزاء على ما كانت عليه ، واعادة التّأليف المخصوص والرّوح اليها أمرممكن لذاته، ضرورة انّ الأجزاء المتفرّقة قابلة للجمع على الوجه المخصوص ، وعود الرّوح إليها بلاريبة. ولو فرض انها عدمت فلاشكّ فى أنّه يجوز إعادتها أيضا ثمّ جمعها وإعادة التّأليف المخصوص والرّوح اليها بناء على جواز إعادة المعدوم . وقد تواتر انّ النّبىّ (ص) كان يخبر بثبوت هذا المعاد ويدعوالمكلّفين إلى الإيمان به ويبشّر المطيع وينذر العاصى منه كما يدلّ عليه قوله تعالى : « قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ » ، وأمّا الكبرى فلعصمة الشّارع ولدلالة المعجزة على صدقه سيّما فى الأحكام التبليغيّة هذا .

أقول : فى بيان الصّغرىٰ نظر ،

أمّا أوّلا ، فلانّا لانسلّم إمكان جمع الأجزاء المتفرّقة على الوجه المذكور لجواز أن يكون اجتماعها كذلك بعد افتراقها واختلاطها بغيرها ممتنعا لذاته . وأمّا ثانياً فلانّ جواز إعادة المعدوم غير مسلّم عند **الخصم** وما ذكروه فى بيانه مدخول كما لايخفى على من يتأمّل فيه ، **وَلِلآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ** أى على ثبوت المعاد البدنى بحيث لايقبل التّأويل حتّى صار من ضروريّات الدّين **وَعَلَى الإِنْكَارِ** والردّ **عَلَىٰ جَاحِدِهِ** أى منكره كقوله تعالى : « أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ ». وقوله تعالى: « أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ » وقوله تعالى:

« ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ » وقوله تعالى : « أَوَلَمْ يَرَ الإِنْسَانُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَاهُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ. وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » قال المفسّرون نزلت هذه الآية فى ابىّ ابن خلف حيث خاصم النّبىّ (ص) واتاه بعظم قدرمّ وبلى ففتّه بيده، وقال : « يامحمّد اترى الله يُحيي هذا بعدما رمّ »؟، قال : «نعم ويبعثك ويدخلك النار » . وأنت تعلم انّ هذا مما يقلع عرق التأويل، ولذلك قال الرّازى : «الإنصاف انّه لايمكن الجمع بين ايمان بماجاء به النّبىّ (ص) وبين إنكار حشر الجسمانى» ، وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى كثير جدّا. ولا يذهب عليك انّ الإستدلال بالآية على ثبوت المعاد البدنىّ إنّما يتمّ بملاحظة إمكانه وصدق المخبر فيها فيكون هذا الدّليل راجعا إلى الدّليل السّابق عليه فالأولى تركه ، أو ايراد قوله «للآيات» لخ اشارة بدون العطف قبل نتيجة الدّليل السّابق دليلا على اختيار الشّارع بثبوته كما انّ الاولى أن يقول «على الإنكار» باعادة حرف الجرّ ليوافق المذهب المشهور المنصور عند الجمهور فى العطف على الضمير المجرور على ما لايخفى .

و اعلم انّ ثبوت المعاد البدنىّ لكلّ إنسان مما يجب اعتقاده ويكفر جاحده ، لما عرفت انّه من ضروريّات الدّين ، وان لم يكن بعض ادلّة المصنف دالّا على ذلك . وأمّا المعاد الرّوحانى فلا يتعلّق التّكليف باعتقاده لاإثباتا ولانفيا ، بل هو من وظايف الفلسفة ، والقائلون بهما معا أرادوا أن يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس فى الشفا وصرّح به الرازى فى بعض تصانيفه .

لايقال إذا أكل إنسان أنسانا آخر بحيث صار جزء من الماكول جزء للآكل، فذلك الجزء إمّا أن يعاد فيهما وهومحال، أو فى احدهما فلا يكون الآخر معادا، فلايصح الحكم بثبوت المعاد البدنىّ لكلّ انسان .

لأنّا نقول : المعتبر فى المعاد البدنىّ جمع الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره لاجميع الأجزاء ، وأجزاء الإنسان الماكول فضلة فى الآكل لا اصليّة .

لايقال يجوز أن يتولّد من الأجزاء الأصليّة للمآكول الفضلة فى الآكل نطفة يتولّد منها إنسان آخر فيعود المحذور .

٣ لأنّا نقول لانسلّم وقوع هذه الصّورة ومجرّد الجواز العقلى غيرنافع فى مقام المعارضة على مالا يخفى[1] .

و يمكن أن يجاب عن الإشكالين بأنّ المحال إعادة الأجزاء الماكولة فيهما معا

٦ لااعادتهافيهما على سبيل التعاقب ، ولاينافيه ماثبت من أنّ الآخرة دارالخلد لجواز تعاقب الإعادة لاإلى نهاية ، وحمل الخلد عليه بأدنى تمحّل فليتأمّل .

واحتجّ الحكماء على امتناع المعاد البدنىّ بماذهبوا اليه من امتناع إعادة المعدوم .

٩ وأجيب عنه بأنّ امتناع اعادة المعدوم ممنوع ، وما ذكروه فى بيانه لايتمّ ، ولو سلّم فإنّما يلزم منه امتناع المعاد البدنىّ بإعادة البدن الأوّل بعينه بعد انعدامه لامتناعه بجمع الأجزاء المتفرّقة لذالك البدن .

١٢ و يرد عليه انّ امتناع إعادة المعدوم يستلزم امتناع المعاد البدنىّ بجميع الأجزاء المتفرّقة ، لأنّه إن كان البدن الأوّل بعينه فلا يتصوّر المعاد وإلّا فإن أعيد ذلك البدن بعينه يلزم إعادة المعدوم وقد فرضنا امتناعه ، وان اعيد مثله يلزم التّناسخ ولذا قيل :

١٥ « ما من مذهب إلّا وللتّناسخ فيه قدم راسخ » . وجوابه انّ المعاد البدنىّ عبارة عن عود الرّوح إلى أجزاء البدن الأوّل بعد تفرّقها ، وان لم يكن الهيئة الإجتماعية السّابقة معادة ، ولايقدح تبدّل بعض الأجزاء والأوصاف فى عود البدن الأوّل عرفا وشرعا كما انّ زيداً

١٨ مثلاً يتبدّل بعض أجزائه وأوصافه عند انتقاله من الطّفوليّة إلى الشّباب ومنه إلى الشّيب ومع ذلك يعدّ شخصًا واحدا من أوّل عمره إلى آخره فى الّشرع والعرف ، وليس ذلك من قبيل التّناسخ ، لأنّه عبارة عن انتقال النّفس من البدن إلى بدن آخر مغاير الأوّل

٢١ بحسب ذوات الاجزاء ، ولا تغاير هيٰهنا فى الذّوات بل فى الهيئة ، ولوسمّى هذا تناسخا كان مجرّد اصطلاح لايضرّنا إذا لم يقم دليل على استحالته قطعا .

وَ كُلُّ مَنْ كَانَ لَهُ عِوَضٌ على الله تعالى[1] أوعلى غيره من المكلّفين اى نفع

مستحق سواء كان مقرونا بالتّعظيم أولا ليشمل الثّواب أيضا **أو كان علَيه عوض** لغيره كعامّة المؤمنين **يَجب** على الله تعالى **بَعثُهُ** وفى بعض النّسخ إعادته **عقلاً لأنّ** عدم إعادته يستلزم عدم إيصال حقّه إليه أوأخذ حق الغير منه وكلّ منهما ظلم قبيح يستحيل عليه تعالى **وَغيرُهُ** أى غيره من له عوض أوعليه كبعض الأطفال الكفّار **يَجب إعادتُهُ سَمعاً** للنّصوص الواردة عليها فى الشّرع على ما سبقت الإشارة اليها لا عقلا لعدم لزوم محال عقلى على تقدير عدم إعادته .

ويَجب الإقرار والتصديق **بِكُلّ ما جاءَ بِهِ النّبى** (ص) أى بحقيقته بمعنى ان كلّ ما اخبر به من الأمور الممكنة حق ثابت فى نفس الأمر سواء علم مجيئه به يقينا كما فى الخبر المتواتر أو ظنيا كما فى غيره من الأخبار الواردة فى الأحكام الشّرعيّة لأفعال المكلّفين و أحوال الأنبياء السّابقين والأئمة المعصومين والأمم الأوّلين والآخرين وأحوال أهل الدنيا والآخرة اجمعين، وذلك لان النّبى (ص) يجب أن يكون معصوما والعصمة يستلزم الصّدق فى جميع الأحكام، وإذا دلّ الدّليل على حقّية ماجاء به النّبى و إن كان ظنّيا وجب التّصديق بحقّية ذلك ولو ظنّا لما ثبت انّ موجب الظنّ قطعىّ واجب ، فتخصيص ما جاء به النّبيّ (ص) بما علم مجيئه به بطريق التّواتر كما وقع فى بعض الشروح ليس على ماينبغى ، على انّه لايساعد ذلك ما ذكره **المصنّف** من جملة ذلك هيٰهنا مِنَ الصِّرَاطِ وَالْمِيزَانِ وغيرهما ، لأنّ كون تلك الأمور ممّا علم مجيىء النّبى به يقينيّا محلّ تأمّل ، وان كانت النّصوص المشتملة عليها ثابتة بالتّواتر ، نعم المعتبر فى الإيمان شرعا هوالإقرار بكلّ ماجاء به النّبى (ص) من عند الله وعلم مجيئه به بالضّرورة ، إمّا تفصيلا و إمّا اجمالا فيما علم إجمالا ، حتّى من أنكر شيئاً من ذلك فهو كافر بخلاف ماعلم مجيئه به بطريق الظّنّ كما فى الإجتهاديّات فانّ الإقرار به ليس بايمان وانكاره لايوجب الكفر .

ثمّ فى الإيمان الشّرعى أقوالٌ :

أحدها ، انّ التّصديق القلبى بما علم مجيىء النّبى به ضرورة وهو المختار

عند **اكثر المحقّقين** .

وثانيهما، انّه التّصديق بالجنان والإقرار باللّسان وهو المرويّ عن **بعض المخالفين** وقد اختاره **صاحب التجريد** منّـــــا .

وثالثها ، انّه التّصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان وهو المختار عند **بعض العلماء من المحدّثين والفقهاء** ، وقيل هو الإقرار اللّسانيّ بكلمتي الشهادة ، وقيل الإقرار اللّساني بهما مع مواطاة القلب ، وقيل العمل بالطّاعات مطلقا ، وقيل العمل بالطّاعات المفروضة دون النّوافل . وتحقيق الكلام لايناسب المقام .

إذا عرفت هذا فاعلم انه يجب الإقرار بكلّ ماجاء **به النّبيّ** من الأمور الممكنة **فَمِنْ ذٰلِكَ الصِّرَاطُ** هو على ما ورد في بعض الأخبار جسر ممدود على متن جهنّم أدقّ من الشّعر وأحدّ من السّيف تعبره اهل الجنّة ويزلّ به أقدام أهل النّار ، ويوافقه ما صرّح به **ابن بابويه** في الاعتقادات من انّه جسر جهنّم ويمرّ عليه جميع الخلق **وَالمِيزَانُ** هو في المشهور ميزان له كفّتان ولسان وشاهين يوزن به الأعمال ، وقد ورد تفسيره بذلك في بعض الاحاديث **وَإِنْطَاقُ الْجَوَارِحِ** أى انطاق الله تعالى جوارح المكلّفين يوم القيامة ليشهد و اعليهم بماكانوا يكسبون ، **وَتَطَايُرُ الْكُتُبِ** المثبتة فيها طاعات المكلّفين ومعاصيهم يوم القيامة فيوتى للمؤمنين بايمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم **لِإِمْكَانِهَا** دليل على كون الأمور المذكورة مماجاء به **النّبيّ** من الأمور الممكنة . **وَقَدْ أَخْبَرَ الْمُخْبِرُ الصَّادِقُ** وهو النّبيّ المؤيّد بالمعجزات **بِهَا** أى بتلك الأمور فيكون ماجاء به **النّبيّ** من الأمور الممكنة ، وكلّ ماجاء به **النّبيّ** من الأمور الممكنة يجب الإعتراف به لما عرفت من وجوب عصمته ، **فَيَجِبُ الإِعْتِرَافُ بِهَا** أى بتلك الأمور قطعا . أمّا إمكانها فعلومة بديهة وإن كانت مخالفة للعادة .

وأمّا الاخبار بالأوّل فلقوله تعالى : « وإِنْ مِنْكُمْ إِلّا وارِدُها » والمراد بالورد عليها المرور على الصّراط . ولقوله (ص) لعليّ : « **يا عليّ** إذاكان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبرئيل على الصّراط فلا يجوز على الصّراط إلّا من كانت له براءة بولايتك » .

و أمّا الاخبار بالثّانی فلقوله تعالی : « فأمّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأمّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ » . وأمّا قوله تعالی : «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطِ » فقد سئل الإمام الصّادق(ع) فقال : « المَوَازِينُ الأنبياء ۳ والأوصياء » .

وأما الاخبار بالثّالث فلقوله تعالی: « وقَالُوا لِجُلُودِهِمْ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا؟ قالوا: أنْطَقَنَا اللهُ الّذِی أنْطَقَ كلّ شَیْءٍ » . ٦

و أمّا الاخبار بالرّابع فلقوله تعالی : « وَكُلُّ إنْسانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ونَخْرِجُ لَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَيٰه مَنْشُوراً» .

ويمكن ان يجعل قوله : « لإمكانها » متعلّق بقوله « يجب الإقرار بكلّ ماجاء به ۹ النّبیّ » والضّماير راجعة إلى كلمة « ما » باعتبار معناها لكونها عبارة من الأمور الممكنة وعلى هذا ثبت وجوب الإعتراف بتلك الأمور المفصّلة ضمنا .

و أنكر بعض المعتزلة الصّراط لأنّه لايمكن العبور عليه و إن أمكن فهو تعذيب ۱۲ للمؤمنين والصّلحاء المتّقين ولاعذاب عليهم يوم القيامة اتّفاقا .

وجوابه انّ إمكان العبور ظاهر كالمشی علی الماء والطّيران فی الهواء، والله تعالی قادر علی أن يسهّل علی المؤمنين حتّی انّ منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ، ومنهم كالريح ۱۵ العاصف ، ومنهم كالجواد إلی غير ذلك مما ورد فی الخبر .

وأنكر بعضهم الميزان لأنّ الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لايمكن وزنها قطعا ، ولانها معلومة لله تعالی فوزنها عبث . والجواب عن الأوّل ، انّ المراد بوزن الأعمال وزن ۱۸ كتبها ، وقيل يجعل الحسنات أجساما نورانيّة والسّيئات أجساما ظلمانيّة . وعن الثّانی ، انّ عدم اطّلاعنا علی فائدة الوزن لايستلزم كونه عبثا ، علی انّه يجوز أن يكون الفائدة إلزام العصاة وإتمام الحجّة عليهم . ۲۱

واعلم انّ مماجاء به النّبیّ (ص) ويجب الاعتراف به مسئلة القبر ونعيم المؤمنين المطيعين وتعذيب الكافرين العاصين فيه ، وكذا الحسنات والسؤال يوم القيامة وحوض

الكوثر لإمكانها واخبار النّبيّ بوقوعها . أمّا إمكانها فظاهر .

و أمّا الاخبار بوقوع الأوّل فكقوله تعالى : «النّار يُعرضُونَ عَلَيها غُدُوّاً وَعَشِيّاً ويَوم تَقُومُ السّاعةُ ادخِلُوا آلَ فرعونَ أشدَّ العذاب» ، وقوله تعالى حكاية : «ربّنا أمَتَّنَا اثنَتَين وأحييتَنااثنتَين» وأخذالاحيائين فى القبر وثبوت الإحيا فيه يدلّ على ساير الأحوال المذكورة لعدم الفصل . وكقوله (ص) : «القَبرُ روضَةٌ مِن رِيَاضِ الجَنّةِ أو حُفْرَةٌ مِنْ حُفرَاتِ النّيران» ولحديث فاطمة أم المؤمنين (ع) على ما اشتهر وتقرّر عند المحقّقين ولغيره من الأحاديث .

وأنكر بعضا لمعتزلة لأنّ الميّت جماد لاحيوة له ولا إدراك فتعذيبه محال .

وجوابه انّه يمكن أن يخلق الله تعالى فى الميّت نوعا من الحيوة إمّا بإعادة الرّوح أيضا أو بدونها على اختلاف وقع بين المحقّقين قدر مايدرك ألم التّعذيب أو لذة التنعيم من غير ان يتحرّك و يضطرب أو يرى عليه أثر العذاب والنّعيم ، حتى انّ الغريق فى الماء والمصلوب فى الهواء والمأكول فى بطون الحيوانات ينعم أو يعذّب وإن لم يطلع عليه ولا استحالة فى ذلك وإن كان مخالفا للعادة فإنّ من أخفى النّار فى الشّجر الأخضر قادر على إخفاء ذلك الأثر .

و أمّا الاخبار بوقوع الثّانى ، فكقوله تعالى : «إنّ إلَينا إيابَهُم ثُمّ إنّ عَلَينا حِسَابَهُم» وقوله (ص) : «حَاسِبُوا أنفُسَكُم قَبْلَ أنْ تُحَاسَبُوا» و فيه خلاف المعتزلة أيضا على وزان ماعرفت فى الميزان .

وأمّا الاخبار بوقوع الثّالث ، فكقوله تعالى : «فَلَنسألنّ الّذين أرسِلَ إليهِم وَلَنَسألنّ المرسلين» .

وأمّا الاخبار بوع الرابع ، فكقوله تعالى : «إنّا أعطَينَاكَ الكَوثَرَ» على وجه وكقوله (ص) : «ليختلجنّ قوم من أصحابِى دونى وَأنا عَلَى الحوضِ فَيُؤخَذُ دونَهُم ذات الشّمال ، فأنادى يارب أصحابِى أصحابى فيقال لى انّك لاتدرى ما أحد ثوا بعدك» ومن ذلك القبيل الجنّة والنّار وساير السّمعيات .

وَمِنْ ذٰلِكَ الثّوَابُ قد مرّ تفسيره **وَالعِقَابُ** وهو الضّرر المستحقّ المقارن

للاهانة والتحقير **وَتَفَاصيلهما** أى أحوالها المفصّلة **الْمَنْقُولَة مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ** أى بطريق الشّرع **صَلَوَاتُ الله عَلَى الصَّادِعِ بِهِ** بعنى الشّارع من الصّدع بمعنى الإظهار ومنه قوله تعالى: « فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ». أمّا انّ ثبوت الثّواب والعقاب مماجاء به النّبىّ من الأمور الممكنة فلظهور إمكانها وكثرة الأخبار الواردة بهما بحيث لايقبل التّأويل، حتّى كانه من ضروريّات الدّين. واختلفوا فى أنّ ثبوتهما عقلى أوسمعى، فقالت الأشاعرة انّه سمعى. وقال إهل الحق الثّوأب واجب عقلا وسمعا، أمّا عقلا فلما عرفت من أن انتفائه يستلزم الظلم ولاشتماله على اللّطف، وأمّا سمعا فللآيات والأحاديث الواردة فى ذلك على مالا يخفى. وكذا العقاب على الكافر واجب عقلا وسمعا لاشتماله على اللّطف ولقوله تعالى: « إنّ اللهَ لايَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ». وأمّا العقاب على غير الكافر من عصاة المؤمنين فجايز عقلا وسمعا، لأنّ استحقاق العقاب بارتكاب المعصية مشتمل عل اللّطف وللأدلّة السّمعية وفيه ما فيه فتأمّل تعرف.

وأمّا « تفاصيلها » فهى إشارة إلى اسبابهما وكيفيّاتهما، أمّا سبب الثّواب فهو فعل الواجب لوجه وجوبه اولوجوبه، وفعل المندوب كذلك وترك القبيح والإخلال بەلقبحه، وسبب العقاب ترك الواجب أوالإخلال به وفعل القبيح على ماتقرّر فى الشّرع.

و أمّاكيفيّاتهما فهى دوام الثّواب للمؤمن المطيع والعقاب على الكافر، وانقطاع عذاب المؤمن العاصى وإن ارتكب الكبيرة لإيمانه وسقوط عذابه بالعفو والشّفاعة وزيادة الثّواب لأهله بالأخير لورود الشّرع بذلك كلّه. ومنها دخول الجنّة والنّار المخلوقتين الآن، وحصول النّعيم الباقى فى الجنّة مع كثرة أنواعه ولطافة أصنافه مما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر، ووقوع العذاب الدّايم فى النّار مع شدّة آلامه وغلظة أقسامه على ما ورد بەالكتاب والسنّة واجماع الامة.

وَمن ذلك **وُجُوبُ التَّوبَةِ** على العاصى مؤمناكان أوكافرا، وهى فى اللّغة الرّجوع فاذا أسندت إلى الله تعالى يراد بها الرّجوع إلى العبد بالنّعمة والمغفرة، وإذا

أسندت الى العبد يراد بها الرّجوع من المعصية ، ومنه قوله تعالى: « ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا » وفي الشّرع النّدم على المعصية من حيث هي معصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود اليها في الإستقبال . و الظّاهر انّه لاحاجة إلى القيدين الأخيرين لأنّ قيد الحيثيّة مغنٍ عنهما كما لا يخفى . والدليل على وجوبها عقلا أنّها دافعة لضرر المعصية وهوالعقاب ، ودفع الضّرر و إن كان مظنونا واجب عقلا وكذا ما يدفع به ، وسمعا قوله تعالى : « وَتُوبُوا إلى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤمِنُونَ » و قوله تعالى : « يَا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إلى اللهِ توبةً نَصُوحاً » واختلف في أنّه هل يصحّ التّوبة عن معصية دون معصية أولا ، فاختار المحقّقين الثّاني مع العلم بكون كلّ منهما معصية وعدم استحقاق أحديهما . والتحقيق أنّه إن اعتبر في الثّواب أن يكون النّدم على المعصية للقبح المطلق فالحقّ هوالثّاني، وإن اعتبر كونها لقبحها المخصوص فالحقّ الأوّل .

و أعلم انّ المعصية إن كانت في حقّ الله تعالى من فعل قبيح يكفي في براءة الذّمة عنها بالتّوبة حصول مفهومها كشرب الخمر ، وإلا كانت في حقّه تعالى من الإخلال بواجب فإن أمكن تداركها شرعا باداء أوقضاء فلابدّ منه أيضا كترك أداء الزّكاة والصّلوة والصّوم ولا يكفي حصول مفهومها كترك صلوة العيدين ، و إن كانت في حق آدميّ فإن كانت إضلا لاله فلابدّ من إرشاده أيضا ، وان كانت ظلما عليه بالاغتياب الواصل إليه أو غصب ماله فلابدّ في الأوّل من الإعتذار أيضا ، وفي الثّاني من إيصال الحقّ إليه أو إلى وارثه أواستبراء ذمته عنه عن احديهما بوجه من الوجوه الشّرعية أيضا ، كلّ ذلك مع الإمكان في الحال و أمّا مع التّعذّر مطلقا فيكفي حصول المفهوم ومع التّعذّر في الحال والإمكان في الإستقبال لابدّ من العزم على ذلك ايضا .

وَمن ذلك وجوب **الامْرُ** هوطلب الفعل على وجه الإستعلاء **بِالمَعْرُوفِ** أي الفعل الحسن والمراد به هيٰهنا الواجب **وَالنَّهْيُ** هوطلب التّرك على وجه الإستعلاء **عَنِ الْمُنْكَرِ** أي القبيح . والحاصل انّ حمل المكلف على الواجب ومنعه عن القبيح واجبان على المكلّف بالأدلّة السّمعيّة من الكتاب والسّنّة و إجماع الأمّة . أمّا الكتاب

فلقوله تعالى: « وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» . وقوله تعالى : «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» وأمّا السنّة فلقوله (ص) «لَتَأْمُرُونَ ۳
بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْن عَنِ الْمُنْكَرِ أو ليسلّطن الله شِرارَكُمْ علىٰ خيارِكُمْ فَيدْعُو خِيارُكُمْ فَلاَ يُستَجابُ لَهُمْ» وأمّا الإجماع فلاتّفاق كافّة المسلمين على ذلك قطعا. وكما انّ الأمر بالواجب والنّهى عن القبيح واجبان، الأمر بالمندوب والنّهى ۶
عن المكروه مندوبان، لكن لامطلقا بل كلّ ذلك مشروط **بِشَرْطِ أَنْ يَعْلَمَ الآمِرُ وَالنَّاهِي** المكلّفان **كَوْنَ الْمَعْروفِ مَعْرُوفاً وَالْمُنْكَرِ مُنْكَراً** يعني انّ وجوب الأمر بالواجب مشروط بأن يعلم الآمر كون الواجب المأمور به واجبا، ووجوب النّهى ۹
عن المنكر القبيح مشروط بأن يعلم النّاهي كون القبيح المنهيّ عنه قبيحا، وكذا ندب الامر بالمندوب والنّهى عن المكروه مشروط بعلم كون المندوب مندوبا والمكروه مكروها، لئلا ينجرّ الأمر إلى الأمر بالقبيح أو المكروه والنّهى إلى النّهى عن الواجب اوالمندوب وَبشرط ۱۲
أَنْ يَكُونَا أى المعروف والمنكر **مِمَّا سَيَقَعَانِ** والأولىٰ حذف قوله «ممّا» كما فى بعض النّسخ، والأحسن أن يقال : « وأن يكون المعروف سيقع والمنكر سيترك » كما فى الدروس والمقصود كونهما استقباليين **لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَاضِي وَالنَّهْيَ عَنْهُ عَبَثٌ** وكذا ۱۵
الحال على مالايخفىٰ، وَبشرط **تَجْوِيزِ التَّأْثِيرِ** أى تأثير الأمر والنّهى فى المأمور والمنهيّ بحسب الظّنّ لئلا يلزم العبث أيضا وَبشرط ظنّ **الْأَمْنِ مِنَ الضَّرَرِ** الغير المستحقّ بالنّسبة إليهما أوغيرهما من المؤمنين نفسا أومالا لأنّه مفسدة، والواجب لايجوز اشتماله عليها ۱۸
بل يحرم الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر عند **بعض الفقهاء** . ثم طريق الأمر والنّهى التّدريج، فالأوّل الإعراض ثمّ الكلام اللّيّن ثمّ الخشن ثم الأخشن ثم الضّرب. أمّا الجرح والقتل فالأقرب تفويضهما إلى الإمام عند بعضهم . وأمّا الأمر والنّهى بالقلب فيجبان ۲۱
مطلقا .

و أعلم انّهم اختلفوا فى أنّ وجوب الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر عقلي أو

سمعى ، فذهب الشيخ مع بعض المعتزلة إلى الأوّل ، والسيّد مع الأشاعرة إلى الثانى،
واحتجوا على الأوّل بأنّهما لطفان فى فعل الواجب وترك القبيح ، واللطف واجب
عقلا فيجبان عقلا . وعلى الثانى بأنّهما لووجبا عقلا لوجبا على الله تعالى، واللازم باطل
فالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّ كلّ واجب عقلىّ واجب على من حصل فى حقّه وجه
الوجوب ، وأمّا بطلان اللازم فلأنّهما لووجبا عليه تعالى فأن كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وانتفاء المنكر و هو خلاف الواقع ، و إن كان تاركا لهما يلزم الإخلال بالحكم
وهو محال عليه تعالىٰ .

اقول : فى كلا الدّليلين ، نظر أمّا الأوّل فلأنّا لانسلّم انّ الأمر بالمعروف والنّهى عن
المنكر لطف مطلقا ، ولوسلّم فوجوب اللطف على العباد محال لابد له من بيان .
وأمّا الثانى فلأنّا لانسلّم انّ وجوبهما عقلا يستلزم وجوبهما على الله تعالى لجواز
ان لايكون وجه الوجوب حاصلا فيه تعالى ، ولوسلّم فاللازم وجوب الأمر بالمعروف
والنّهى عن المنكر عليه تعالى ، ولايلزم من كونه آمرا أو ناهيا وقوع المأمور به وانتفاء
المنهىّ عنه لعدم الإلجاء كساير الأوامر والنّواهى . واختلفوا أيضا فى انّ وجوبهما عينىّ
أوكفائىّ ، فقال الشيخ بالأوّل والسيّد بالثانى . واحتج الشيخ بظاهر الآية الثانية من
الآيتين المذكورتين فى بيان وجوبهما، والسيّد بظاهر الآية الأولىٰ منهما. وأنت تعلم انّ ظاهر
الحديث المذكور يؤيّد الشيخ ، وباب التأويل لدفع التعارض مفتوح على المتخاصمين فليتأمّل .
ولايخفى على المتفطّن حسن خاتمة هذه الرّسالة الشريفة حيث وقع اختتامها
بالأمن من الضّرر كما انّ حسن فاتحتها حيث اتّفق افتتاحها بلفظ الباب كما لا يخفى على أولى
الألباب .

اللّهم افتح بالخير واختم، واجعل عاقبة أمورنا بالخير . ربّنا افتح بيننا وبين قومنا
بالحقّ وأنت خير الفاتحين، بحقّ نبيّك محمّد سيّد المرسلين، وآله الطيّبين الطّاهرين،
وعبادك الصّالحين من الأوّلين والآخرين .

اتّفق الفراغ عن نقله من المسودّة إلى البياض على يد العبد الضّعيف المرتاض

أبى الفتح ابن المخدوم الحسينى – فتح الله عليه أبواب المعانى – فى أوسط شهر محرّم الحرام من سنة ٩٧٥ .

الحمد لله الّذى قد أتمّ كتابة هذه الكتاب بتوفيقه وكرمه بيد أقلّ العباد وتراب ٣
الأقدام سيّما المخلصين لعلوم الدّين محمد تقى بن محمّد على اروجى ، غفر الله ذنوبهما
وستر عيوبهما وكثر أولادهما وطاب نسلهما وغيرهما من المؤمنين والصّالحين ، بحقّ محمّد
وآله فى ٦ شهر شوال المكرّم فى يوم الخميس قريب الزّوال سنة ١٢٦٦ . ٦

فهرست آیات قرآن

۱۱۸ ۲۱ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ، سورهٔ طه آیهٔ ۵ .

۱۲۳ ۸ كَلَّمَ اللهُ موسٰى تَكْلِيماً ، سورهٔ النساء آیهٔ ۱٦٤ .

۱۲٤ ۱۵ قال موسى . . . ، سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۰٤ .

۱۲٤ ۱۵ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً ، سورهٔ نوح آیهٔ ۱ .

۱٤۰ ۱۹ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ، سورهٔ الاعراف آیهٔ ۱٤۳ .

۱٤۱ ۱ لَنْ يَتَمَنَّوه أَبَدًا، سورهٔ البقره آیه ۹۵ .

۱٤۱ ۲ لَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي، سورهٔ یوسف آیهٔ ۸۰ .

۱٤۱ ۱٤ وَلٰكِنْ أنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي، سورهٔ الاعراف آیهٔ ۱٤۳ .

۱٤٤ ۱۰ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ، سورهٔ الصافات آیهٔ ۳۵ .

۱٤٤ ۱۰ إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ ، سورهٔ البقره آیهٔ ۱٦۳ .

۱٤٤ ۱۵ لَوكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا، سورهٔ الانبياء آیهٔ ۲۲ .

۱٤۵ ۲۰ وَلَعَلَىٰ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ، سورهٔ المومنون آیهٔ ۹۱ .

۱۵۸ ۲۳ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ، سورهٔ الكهف آیهٔ ۲۹ .

۱۵۹ ۱ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً، سورهٔ المزمل آیهٔ ۱۹ .

۱۵۹ ۲ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، سورهٔ الجاثيه آیهٔ ۲۷ .

۱۵۹ ۲ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ، سورهٔ البقره آیهٔ ۷۹ .

۱۵۹ ۵ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُون ، سورهٔ الصافات آیه ۹٦ .

۱۵۹ ٦ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، سورهٔ الرعد آیهٔ ۱٦ .

۱۵۹ ٦ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ، سورهٔ الانعام آیهٔ ۱۰۲ .

١٩٠	١	فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ، سورهٔ آل عمران آيهٔ ٦١ .
١٩٢	١٨	فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ، سورهٔ النسا آيهٔ ٩٥ .
١٩٢	٢٠	وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوكَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ، سورهٔ الحشر آيهٔ ٩ .
١٩٢	٢١	وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ، سورهٔ الإنسان آيهٔ ٨ .
١٩٢	٢٢	إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ ، سورهٔ المائده آيهٔ ٥٥ .
١٩٥	٩	إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ، سورهٔ المائده آيهٔ ٥٥ .
١٩٥	١٥	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِيَاءُ بَعْضٍ ، سورهٔ التوبه آيهٔ ٧١ .
١٩٦	٦	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَا كَافَّةً لِلنَّاسِ ، سورهٔ سبا آيهٔ ٢٨ .
١٩٧	٧	أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ، سورهٔ النساء آيهٔ ٥٩ .
١٩٧	١٣	لَنْ يَنَالَ عَهْدِى الظَّالِمِينَ ، سورهٔ البقره آيهٔ ١٢٤ .
١٩٩	٨	وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ، سورهٔ البقره آيهٔ ٢٣٣ .

۱۹۹ ۸ وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً، سورهٔ الاحقاف آیهٔ ۱۵ .

۱۹۹ ۱۳ وَآتَیْتُمْ إحْدیٰهُنَّ قِنْطاراً، سورهٔ النسا آیهٔ ۲۰ .

۲۰۰ ۲۰ یُرِیدُونَ أنْ یُطْفِئُوا نُورَاللهِ بِأفْوَاهِهِمْ وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوکَرِهَ الْکافِرُونَ، سورهٔ الصف آیهٔ ۸ .

۲۰۲ ۱۲ یٰا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أطِیعُوا اللهَ وَأطِیعُوا الرَّسُولَ وَأولِی الْأمْرِ مِنْکُمْ، سورهٔ النساء آیهٔ ۵۹ .

۲۰۲ ۱۸ وَعَدَاللهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لِیَسْتَخْلِفَنَّکُمْ فِی الْأرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضیٰ لَهُمْ وَلَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أمْناً، سورهٔ النور آیهٔ ۵۵ .

۲۰۴ ۱ وَالَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ، سورهٔ البقره آیهٔ ۳ .

۲۰۴ ۲ أولٰئِکَ حِزْبُ اللهِ ألاَ إنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، سورهٔ المجادله آیهٔ ۲۲ .

۲۰۸ ۱۳ قَالَ الَّذِینَ کَفَرُوا هَلْ نَدُلُّکُمْ عَلیٰ رَجُلٍ یُنَبِّئُکُمْ إذَا مُزِّقْتُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ إنَّکُمْ لَفِی خَلْقٍ جَدِید، سورهٔ سبا آیهٔ ۷ .

۲۰۸ ۲۲ أیَحْسَبُ الإنْسَانُ أنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلیٰ قَادِرِینَ عَلیٰ أنْ نُسَوِّیَ بَنَانَهُ، سورهٔ القیامة آیهٔ ۳ .

۰۸ ۲۳۲ أفَلاَ یَعْلَمُ إذَا بُعْثِرَ مَا فِی الْقُبُورِ، سورهٔ العادیات آیهٔ ۹ .

۲۰۹ ۱ أوَلَمْ یَرَ الإنْسَانُ إنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإذا هُوَ خَصِیمٌ مُبِینٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِیَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ یُحْیِی الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیمٌ قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِیٓ أنْشَأهَا أوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ، سورهٔ

يس آيه ٧٧ .

٢٠٩ ١ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ، سوره المومنون آيه ١٦ .

٢١٢ ٢١ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ، سوره مريم آيه ٧١ .

٢١٣ ٣ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ، سوره الانبياء آيه ٤٧ .

٢١٣ ٥ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ؟ قَالُوا : أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ، سوره فصلت آيه ٢١ .

٢١٣ ٧ وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً ، سوره الاسراء آيه ١٣ .

٢١٤ ١ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ، سوره القارعه آيه ٦ و ٧ .

٢١٤ ٢ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ، سوره غافر آيه ٤٦ .

٢١٤ ٤ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ، سوره غافر آيه ١١ .

٢١٤ ١٤ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ، سوره الغاشيه آيه ٢٦ .

٢١٤ ١٧ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ، سوره الاعراف آيه ٦ .

٢١٤ ١٩ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ، سوره الكوثر آيه ١ .

٢١٥ ٣ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ، سوره الحجر ، آيه ٩٤ .

٢١٥ ٩ إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ، سوره النساء آيه ٤٨ .

٢١٦ ١ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ، سوره التوبه آيه ١١٨ .

فهرست احاديث ومنقولات

وَبِوِلايَةِ عَلِيٍّ بَعْدِي (رسول‌الله) .

۱/۱۸۹ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هارُونَ مِنْ مُوسٰى إِلّا إِنَّهُ لا نَبِيَّ بَعْدِي (رسول‌الله) .

۲۱/۱۹۰ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللهِ أَلْفَ بابٍ مِنَ الْعِلْمِ فَانْفَتَحَ لِي مِنْ كُلِّ بابٍ أَلْفُ بابٍ (على بن ابى‌طالب) .

۲۲/۱۹۰ وَاللهِ لَوْ كُسِرَتْ لِيَ الْوِسادَةُ ثُمَّ جَلَسْتُ عَلَيْها لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْراةِ بِتَوْراتِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الفُرْقانِ بِفُرْقانِهِمْ (على بن ابى‌طالب) .

۲/۱۹۱ وَاللهِ ما مِنْ آيَةٍ نَزَلَتْ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ أَوْ سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ أَوْ سَماءٍ أَوْ أَرْضٍ أَوْ لَيْلٍ أَوْ نَهارٍ إِلّا وَأَنا أَعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي أَيِّ شَيْءٍ نَزَلَتْ (على بن ابى‌طالب) .

۸/۱۹۱ أَقْضاكُمْ عَلِيٌّ (رسول‌الله) .

۱۶/۱۹۱ يا دُنْيا إِلَيْكِ عَنِّي إِلَيَّ تَعَرَّضْتِ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتِ لا حانَ حِينُكِ هَيْهاتَ هَيْهاتَ غُرِّي غَيْرِي لا حاجَةَ لِي فِيكِ قَدْ طَلَّقْتُكِ ثَلاثاً لا رَجْعَةَ فِيها فَعَيْشُكِ قَصِيرٌ وَخَطَرُكِ يَسِيرٌ وَأَمَلُكِ حَقِيرٌ .

۱۹/۱۹۱ وَاللهِ لَدُنْياكُمْ هٰذِهِ أَهْوَنُ فِي عَيْنِي مِنْ عِراقِ خِنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْذُومٍ (على بن ابى‌طالب) .

۲۰/۱۹۱ وَاللهِ دُنْياكُمْ عِنْدِي أَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرادَةٍ تَقْضَمُها، ما لِعَلِيٍّ وَنَعِيمٍ يَفْنىٰ وَلَذَّةٍ لا تَبْقىٰ (على بن ابى‌طالب) .

۲/۱۹۲ لا تَجْعَلُوا بُطُونَكُمْ مَقابِرَ الْحَيَوانِ (على بن ابى‌طالب) .

۱۴/۱۹۲ لَضَرْبَةُ عَلِيٍّ خَيْرٌ مِنْ عِبادَةِ الثَّقَلَيْنِ (رسول‌الله) .

١٥/١٩٢ لَأُسَلِّمَنَّ الرَّايَةَ غَداً إِلىٰ رَجُلٍ يُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَيُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ كَرّارٍ غَيْرِ فَرّارٍ إِيتُونِي بِعَلِيٍّ (رسول‌الله).

١٧/١٩٢ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرَ بِقُوَّةٍ جِسْمَانِيَّةٍ وَلٰكِنْ قَلَعْتُهُ بِقُوَّةٍ رَبَّانِيَّةٍ (على بن ابى‌طالب).

٩/١٩٣ مَا أَقُولُ فِي حَقِّ رَجُلٍ أَخْفَىٰ أَعداؤُهُ فَضَائِلَهُ بَغْياً وَحَسَداً وَأَخْفَىٰ أَحِبَّاؤُه فَضَائِلَهُ خَوفاً وَوَجَلاً، فَخَرَجَ مِنْ بَيْنِ الْفَرِيقَيْنِ مَامَلأَ الْخَافِقَيْنِ (خليل بن احمد العروضى).

٧/١٩٤ سَلِّمُوا علىٰ عَلِيٍّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ (رسول‌الله).

٨/١٩٤ أَنْتَ الْخَلِيفَةُ بَعْدِيْ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَطِيعُوهُ (رسول‌الله).

٩/١٩٤ أَيُّكُمْ يُبَايِعُنِي وَيُوازِرُنِي يَكُونُ أَخِيْ وَوَصِيِّيْ وَخَلِيفَتِيْ مِنْ بَعْدِيْ وَقَاضِيَ دِينِي (رسول‌الله).

١١/١٩٤ هٰذا وَلِيُّ كُلِّ مُؤمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ (رسول‌الله).

١٢/١٩٤ إِنَّهُ (= عَلِيّاً) سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ وَقَائِدُ الْغُرِّ الْمُحَجَّلِينَ (رسول‌الله).

١٢/١٤٩ خَيرُ مَنْ أَتْرُكُهُ بَعْدِيْ عَلِيٌّ (رسول‌الله).

١٣/١٩٤ إِنَّ اللهَ أَطْلَعَ عَلىٰ أَهْلِ الأَرْضِ فاخْتَارَ مِنْهُمْ أَباكِ فاتَّخَذَهُ نَبِيّاً ثُمَّ أَطْلَعَ ثَانِياً واخْتَارَ مِنْهُمْ بعْلَكِ (رسول‌الله).

١٤/١٩٤ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنِّي زَوَّجْتُكِ مِنْ خَيْرِ أُمَّتِيْ (رسول‌الله).

١٥/١٨٤ يَقْتُلُهُ خَيرُ الْخَلْقِ (رسول‌الله).

١٨/١٩٤ اللّهُمَّ إِيتِنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَأْكُلُ مَعِيْ (رسول‌الله).

١٩/١٩٤ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلىٰ آدَمَ فِي عِلْمِهِ وَإِلىٰ نُوحَ فِي تَقْوَاهُ وَإِلىٰ إِبراهِيمَ فِي حِلْمِهِ وَإِلىٰ مُوسىٰ فِي هَيْبَتِهِ وَإِلىٰ عِيسىٰ

وَحيّ على خَيْرِ الْعَمَلِ (عمر) .

١٩/٢٠٠ أنَا مَدِيْنَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا (رسول الله) .

١٩/٢٠٠ أنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ (رسول الله) .

١/٢٠٢ يَابُنَيَّ أمَرَنِي رَسولُ اللهِ (ص) أنْ أوصي إليكَ كِتَابِي وَسِلاَحِي كَمَا أوصَى إلَيَّ وَدَفَعَ إلَيَّ كِتَابَهُ وَسِلاَحَهُ وَأمَرَنِي أنْ آمرَكَ إذَا حَضَرَ الْمَوْتُ أنْ تَدْفَعَهَا إلى أخيكَ الْحُسَيْنِ (على بن ابى طالب) .

١١/٢٠٢ هٰذا إمامٌ بنُ إمامٍ أخو إمامٍ أبو أئِمَّةِ التِّسْعَةِ تَاسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ (رسول الله) .

١٢/٢٠٢ هُمْ خُلَفَائِي يَا جَابِرُ وَأولياءُ الأمْرِ بَعْدِيْ أوَّلُهُمْ أخِي عَلِيٌّ ثُمَّ بَعْدَهُ الْحَسَنُ الخ (رسول الله) .

١٩/٢٠٢ خُلَفَائِيْ وَأوصِيَائِيْ وَحُجَجُ اللهِ عَلَى الْخَلْقِ بَعدِيْ إثنىٰ عَشَرَ أوَّلُهُمْ أخِيْ وَآخِرُهُمْ وَلَدِيْ (رسول الله) .

٢/٢٠٣ إنَّ اللهَ اخْتَارَ مِنَ الأيّامِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ (رسول الله) .

٨/٢٠٣ أوصِيائِي مِنْ بَعْدِيْ بِعَدَدِ نُقَبَاءِ بَنِيْ إسْرَائيلَ أوَّلُهُمْ سَيِّدُ الأوصياءِ وَوَارِثُ الأنْبِيَاءِ وَأبو الأئمَّةِ النُّجَبَاءِ عليُّ بنُ أبي طالبٍ الخ (رسول الله) .

٢٢/٢٠٣ فِي زَمَنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ (= الأئِمَّة) شَيْطَانٌ يَمُرُّ بِهِ وَيُوذِيهِ فَإذا عَجَّلَ اللهُ خُرُوجَ قَائِمِنَا يَمْلأُ الأرْضَ عَدْلاً وَقِسْطاً كَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَجَوراً (رسول الله) .

٢٣/٢٠٣ طُوبىٰ للصَّابِرِينَ فِي غَيْبَتِهِ ، طُوبىٰ لِلْمُقِيمِينَ عَلىٰ حُجَّتِهِ الخ (رسول الله) .

٤/٢٠٤ يَاحُسَيْنُ يَخْرُجُ مِنْ صُلْبِكَ تِسْعَةٌ مِن الأئِمَّةِ مِنْهُمْ مَهْدِيُّ

تعاريف برخی از اصطلاحات

الأبدی

مالا نهاية له ، ١٦/١١٩ .

الإتّحاد الحقيقی

أن يصير شیء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شیء أو ينضمّ إليه، ٢٢/١٣٤ .

الإجماع

الإجماع فی اللّغة الإتّفاق ، وفی الإصطلاح اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّد (ص) علی أمر من الأمور ، ١٩/٧١ .

الإحكام والإتقان

إشتمال الآثار علی لطائف الصّنع وبدايع التّرتيب وكمال الملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، ١٤/١٠٨ .

الأحوال

الصّفات الّتی هی غير موجودة ولا معدومة ، ٢٣/١٤٨ .

الإختيار

كون الفاعل بحيث يصحّ منه الفعل والترك بمعنی أنّه لايلزمه أحدهما إلّا بشرط الإراده ، ٣/٩٩ .

إرادة الله

هی علمه تعالی لوجود النّظام الأكمل ويسمّونه عناية (الحكماء) .

هى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع (الأشاعرة) .

هى عدم كونه مكرّها ولامغلوبا (بعض المعتزلة)

هى فى فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الأمر به (بعض آخر من المعتزلة) .

هى العلم بالنّفع والمصلحة الدّاعية إلى الإيجاد فى الفعل أو المفسدة الصّارفة عنه فى التّرك . و يسمّى الأوّل داعيا والثّانى صارفا . (اهل الحقّ وجمهور المعتزلة) ۲/۱۱۷ .

الأزلىّ

مالا بداية له ، ۱۵/۱۱۹ .

الإسلام

الإسلام هو تصديق النّبى (ص) فيما علم مجيئه بضرورة بالقلب واللّسان ، ٤/۷۷ .

الأصول

جمع الأصل ، وهو فى اللّغة ما يبنى عليه الشّىء ، وفى الإصطلاح يطلق على الرّاجح والقاعدة والدّليل والإستصحاب ، ۵/۷۱ .

أصول الدّين

المراد بها هيٰهنا الأمور الخمسة المذكورة من التّوحيد والعدل والنّبوة والإمامة والمعاد ، ۱۲/۷۱ .

الأكوان الأربعة

وهى الحركة والسّكون والإجتماع والإفتراق ، ۱٤/۱۰۱ .

الله

إنّ لفظة « الله » علم للذّات المقدّسة المشخّصة ، أو موضوع لمفهوم كلّى هو مفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحقّ للعبادة ، ۱۲/۷۲ .

الألم

إدراك المُنافر من حيث هو مُنافر ، ٤/١٣٤ .

الإمامة

رياسة عامّة فى الدّين والدّنيا لشخص من الأشخاص ، ٧/١٧٩ .

الإيجاب

هوكون الفاعل بحيث يلزمه أحد الطّرفين (= الفعل والترك) بلا اشتراط الإرادة ، ٤/٩٠٩ .

الإيمان

الإيمان هوهنا التّصديق مع المعارف الخمس الأصوليّة بالدّليل ، ٥/١٧

الإيمـان هوالتّصديق القلبي واللّسانى بكـلّ مـا جاء به النّبي وعلم مجيئه به بطريق تواترى ، ١٣/٧٧ .

الإيمان الشّرعى

التّصديق القلبي بما علم مجيء النبى بهضرورة (اكثرالمحقّقين) .

التصديق بالجنان والإقرار باللّسان . (صاحب التجريد)

التّصديق بالجنان والإقرار باللّسان والعمل بالأركان (بعض العلماء) ، ٢٣/٢١١ .

البقاء

إستمرارالوجود ، ١٦/١١٩ ، استمرار الوجود ، أىالوجود فىالزّمان الثّانى ، صفة يعلّل بها الوجود فىالزّمان الثّانى ، ١/١٢٠ .

التحيّز

هوالكون فى الحيّز ، ١٨/١٠٠ .

التّرتيب

«التّرتيب» فى اللّغة جعل كلّ شيء فى مرتبته ، وفى الإصطلاح جعل الأشياء المتعدّده بحيث يطلق عليها إسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتّقديم والتّاخير ، ٤/٧٨ .

التّسلسل

هوترتّب أمور غير متناهية إما وضعاً كما فىعدم تناهى الأبعاد، وإمّا عقلا بطريق التّصاعد من المعلول إلى العلّة وهوالتّسلسل من جانب العلّة، أوبطريق التّنازل من العلّة إلى المعلول وهوالتّسلسل من جانب المعلول . (رأى الحكماء) هو وجود أمورغير متناهية سواء كانت مترتّبة أولا (رأى المتكلّمين)، ١٠/٨٤.

التقليد

التّقليد اعتقاد غيرثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشكّك. وقالوا فى تفسيره: انّه قبول قول الغير من غير حجّة ، ٢٢/٧٣ .

التكليف

هو فى اللّغة من الكُلفة وهى المشقّة، وفى الشّرع بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الإبتداء بشرط الأعلام، ٨/١٦٢ .

التّوبة

النّدم على المعصية فى الماضى مع تركها فى الحال والعزم على عدم العود إليها فى الإستقبال ، ٢/٢١٦ .

الجسم

هوالجوهر القابل للأبعاد الثّلاثة ، ٨/١٣٠ .

الجوهر

هو الحادث المتحيّز، ٩/١٣٠ .

الحادث

ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ، ١٥/١١٩ .

الحدوث الذاتى

هو الإحتياج فى الوجود إلى الغير ، ٦/١٠٠ .

الحرام

إن كان فعل المكلّف بحيث يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهوالحرام، ٢/٧٠ .

الحركة

كون الأوّل فى مكان ثانٍ ، ٢٠/١٠٠ .

الحسن

إن لم يتعلّق بالفعل الإختيارى ذمّ يسمّىٰ حسنا ، ١٦/١٥١ .

الحيّز

بُعد يشغله شيء ممتدّا أوغير ممتدّ ، ٢٢/١٠٠ .

الحيّز

الفراغ الموهوم الّذى يشغله الجوهر ، ١٢/١٣٠ .

الدّليل

الدّليل عند الأصوليّين ما يمكن التوصّل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوب خبريّ ؛ وقيل : يلزم من العلم به العلم بشىء آخر ، ١٩/٧٣ .

الدّين

الدّين والشّريعة والملّة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفى يطلق كلّ منها على الطّريقة المأخوذة من النّبيّ ، ٧/٧١ .

الرّبقة

«الربقة» فى اللّغة الحبل الّذى يُربَط به البُهْم ، ١١/٧٦ .

الرّوية البصريّة

انطباع صورة من المرئىّ فى الباصرة أوخروج شعاع منها إليها ، ١/١٣٩ .

السّرمدية

كون الشّىء لابداية ولانهاية له ، ١٩/١١٩ .

السّكون

كون ثان فى مكان أوّل ، ٢١/١٠٠ .

سميع بصير

علمه تعالیٰ بالمسموعات والمبصرات ، ۱۶/۱۱۷ .

الصّدق

کون الخبر بحیث یکون حکمه مطابقا للواقع ، ۲۰/۱۲۶ .

الصّراط

جسر ممدود علی جهنّم أدقّ من الشّعر وأحدّ من السّیف تعبره أهل الجنّة ویزلّ به أقدام أهل النّار ، ۹/۲۱۲ .

العـالم

ما سوی الله من الموجودات، ۲۲/۹۹ .

العـدل

هو تنزّهه تعالیٰ عن فعل القبیح والإخلال بالواجب ، ۵/۱۵۱ .

العرض

هوالحالّ فی المتحیّز لذاته، ۱۰/۱۳۰، هوالحالّ فی المتمکّن، ۱/۱۳۱ هوالحالّ فی الموضوع ، ۱/۱۳۱ .

العلـم

مطلق الإدراك وهوالصّورة الحاصلة عن الشیء عند الذّات المجرّدة .

التصدیق الیقینی .

ما یتناول التصدیقات الیقینیّة والتّصورات مطلقا ، ۵/۱۰۸ .

العلم الحصولی

هو حصول صُور الأشیاء فی القُوی المدرکة ، ۱۴/۱۱۰ .

العلم الحضوری

هوحضور الأشیاء أنفسها عند العالم کعلمنا بذواتنا وبالأمور القائمة بها، ۱۵/۱۱۰ .

العوض

هوالنّفع المستحقّ الخالی من تعظیم و إجلال ، ۱/۱۶۷ .

القبيح

إن تعلّق بالفعل الإختيارى ذمّ يسمّى قبيحا ، ١٦/١٥١ .

القديم

القديم مالا يكون وجوده مسبوقا بالعدم ، ١٥/١١٩ .

القدم الذّاتى

هوعدم الإحتياج فى الوجود إلى الغير ، ٦/١٠٠ .

القران

هواسم للنّظم الحادث المنقول إلينا بين دفّتى المصاحف تواتُرا ، ٥/١٧٢ .

القيام بالذّات

عند المتكلّمين هوالتحيّز بالذّات ، ١٨/١٠٠ .

الكذب

كون الخبر بحيث لايكون حكمه مطابقا للواقع ، ٢٠/١٢٦

كلامه تعالى

الألفاظ المنظومة المترتّبة الّتى هى حادثة ويسمّى كلاماً لفظيّا .

معنىقائم بذاته يعبّرعنه بالعبارات المختلفه ويسمّى كلاما نفسيّا ، ٢٢/١٢١ .

اللّذة

إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، ٤/١٣٤ .

اللّطف

مايقرّب العبد إلى الطّاعة يبعدّه عن المعصية بحيث لايؤدّى إلى الإلجاء ، ٤/١٦٥ .

المباح

إن كان فعل المكلّف بحيث لايثاب ولا يعاقب على فعله ولا على تركه فهوالمباح ،
٤/٧٠ .

المتجدّد

ماله بداية ، ۱٦/۱۱۹ .

متكلّم (كون الله متكلّما)

كونه مُوجِداً للكلام ، ۷/۱۲۲ .

المثل

هو المشارك فی تمام الماهيّة ، ۲/۱٤۸ .

محدث

هو موجود مسبوق وجوده بعدمه سبقة زمانيّة ، ۱/۱۰۰ .

المعاد

عبارة عن عود الرّوح إلى الحيوان ، ٥/۲۰٦ .

المعانی

الصّفات الوجوديّة الزائدة على الذّات ، ٦۲/۱٤۸ .

المعجزة

هی أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادّعى انّه نبي الله ، ٦/۱۷۱ .

المعرفة

يطلق فی المشهور على معانٍ :

منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفا للعلم بمعنى حصول صورة الشّیء فی العقل.

ومنها إدراك البسائط ، وفی مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركّبات .

ومنها إدراك الجزئيّات ، وفی مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكلّيات .

و منها التّصور وفی مقابلتها العلم بمعنى التّصديق ، ولعلّه بهذه المعانی يقال :

« عرفت الله » دون « علمته » فاعرف . ومنها الإدراك المسبوق بالجهل .

ومنها الأخير من الإدراكين لشیء واحد تخلّل بينهما جهل ولا يعتبر شیء من هذين القيدين فی العلم ولهذا يقال : « الله عالم » لا « عارف » ، ۱۸/۷۰ .

معقول

هو فى الإصطلاح المشهور ما حصل صورته فى ذات العقل ، و يقابله المحسوس والمخيّل والموهوم .

ما حصل صورته عند الذّات المجرّده ، ١٠/٧٩ .

المكروه

إن كان فعل المكلّف بحيث يثاب على تركه ولايعاقب على فعله فهوالمكروه، ٣/٧٠ .

الممتنع لذاته

المفهوم إن كان ذاته مقتضيا للعدم فهوالممتنع لذاته ، ٨/٨٠ .

الممكن

مالا يكون ذاته مقتضيا للوجود ولا للعدم اقتضاءاً تامّا ضروريّا ، ١٨/٨٤ .

الممكن لذاته

المفهوم إن لم يكن ذاته مقتضيا لشيء من الوجود والعدم فهوالممكن لذاته، ٨/٨٠ .

المندوب

إن كان فعل المكلّف بحيث يثاب على فعله ولايعاقب على تركه فهوالمندوب، ٢/٧٠ .

النّبيّ

هوالإنسان المخبِر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر ، ٢٣/١٦٩ .

النّصّ

هو اللّفظ المفيد الّذى لايحتمل غيرالمقصود ، ١٩/١٨٧ .

الواجب

إن كان فعل المكلّف بحيث يصاب على فعله ويعاقب على تركه فهوالواجب ، ١/٧٠

ماكان ذاته مقتضيا لوجوده اقتضائا تمامّا ضروريّا ، ١٣/١٤٨ .

الواجب لذاته

المفهوم إن كان ذاته مقتضيا للوجود فهوالواجب لذاته ، ٨/٨٠ ،

فهرست نامهای خاص

فإذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجّة ١٦/٢٠٣ .

الخليل (ع)

حيث قال : « لاأحبّ الآفلين » ٧/٨٣، طريقته آفاقيّتة ١١/٨٣ .

خليل بن احمد العروضى

سئل عن فضائله (= علىّ) فقال : « ما أقول فى حقّ رجل أخفى أعدائه فضائله ... » ٣/١٩٣ .

دحية الكلبىّ

كظهور جبرئيل فى صورته ١٨/١٣٢ ، إنّ جبرئيل لم يحلّ فيه بل ظهر بصورته ٢١/١٣٢ .

ذى الثّدية

قوله (ص) فيه : « يقتله خيرالخلق » ١٥/١٩٤ .

الرّازى

نقل عنه أنّ وجود الواجب بديهىّ لايحتاج إلى نظر ١٥/٧٥ ، ذهب إلى انّ بطلان الدّور بديهىّ لايحتاج إلى بيان ١٨/٨٥ ، قال : « الإنصاف أنّه لايمكن الجمع بين إيمان بما جاء به النبيّ (ص) وبين إنكار الحشر الجسمانىّ » ٧/٢٠٩، أن يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على مايستفاد من كلام الشيخ الرئيس فى الشّفا وصرّح به الرّازى ١٨/٢٠٩ .

رسول‌الله ← سيد المرسلين ، محمد ، النبي

اى نبيّ‌الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الإحكام ٢/١٧١ ، الإمام بعده عند قوم العبّاس بن عبد المطلب ١٧/١٨٧ ، ... حتّى نظر الناس إلى إبط رسول‌الله ٦/١٨٨ ، دعا وفد نجران إلى المباهلة ٤/١٩٠ ، أولى الامر من يقوم مقام الرّسول فى التولىّ لأمور المسلمين ٧/١٩٧، مخالفتهم (= ابى‌بكر وعمر وعثمان) رسول‌الله فى التّخلف عن جيش أسامة ١٦/١٩٧ ، خالف (= ابوبكر) كتاب‌الله

سيّدة النساء ، سيّد نساء العالمين ← فاطمة

منع أبوبكر سيّدة النساء عن فدك ٢٣/١٩٧ ، ردّها (=الفدك) عمر بن عبدالعزيز إلى أولاد سيّدة النّساء ٣/١٩٨، فأضرم فيه (= ابوبكر فى بيت أمير المؤمنين) النّار وفيه سيّدة نساء العالمين ٢/١٩٩ ، كشف (= أبوبكر) بيت سيّدة النّساء ثم ندم على ذلك ٤/١٩٩ ، خرق (= عمر) كتاب سيّدة ـ نسّاء العالمين ١٩/٩١٩ .

الشّارع

انتفاء قبح الكذب منه على تقدير عدم كون الحسن والقبح عقليّين ٢/١٥٥ .

الشّارحين (بعض ...)

صرف الواجب هيهنا عمّا هو المتعارف فى الأصول وحمله على مايكون جهله سببا لإستحقاق العقاب ١٢/٧٠ ، استدلّ بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبىّ واللّسانى بكلّ ماجاء به النّبىّ (ص) ١٣/٧٧ ، توهمّه ١٤/١٠٤، جعل مجموع المقدّمتين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب ١/١٠٨ ، جعلهم « ولهذا . . . » إشارة على دليل على حده ليس على ماينبغى ١٧/١٥٣ ، يستفاد من كلامه أنّ قول المصنّف : « فلابدّ من التّكليف » تفريع على ما قبله ١٦/١٦٣ .

الشّيخ

وجب حمل كلامه على أنّه أراد بالمعنى القائم بالغير ١/١٢٦ ، هذا الحمل لكلامه مما اختاره محمّد الشهرستانى ٥/١٢٦ ، ذهب إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عقلىّ ١/٢١٨ ، قال بأنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر عينىّ ١٤/٢١٨ .

الشيخ الرئيس

أرادوا أن يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على مايستفاد من كلامه فى الشفاء ١٨/٢٠٩ .

الشّهرستانى ← محمد الشهرستانى

اختار هذا الحمل لكلام الشّيخ ٥/١٢٦ .

صاحب التجريد

قد زاد على هـذه الصّفات صفات ثبوتيّة اخرىٰ مثل الجود والملك والقيوميّة ونحوهـا ۷/۹۸ ، إن أريد بالصّفات مطلق الصفات فهى غير منحصرة فيما ذكره المصنّف و صاحب التّجريد ۱۳/۹۸ ، عنون الفصل السّابق باثبات الصّانع وصفاته ۹/۱۵۱ ، ... النّص المتواتر الّذى استدلّ به المصنّف على إمامة امير المؤمنين وهومخالف لكلام صاحب التجريد ۷/۱۹۵ .

صاحب التلويح

صرّح بأنّ ثبوت الشّرع موقوف على أمور منها صفة الكلام ۱۱/۱۲۳ .

صاحب الصحائف

اعترض بأنّ اللاّزم مما ذكرليس إلا افتقار صفة إلى أخرىٰ نشأت من الذّات ۱۱/۱۲۰ .

صاحب المواقف

له رسالة مفردة فى تحقيق الكلام النّفسىّ ۱۸/۱۲۵ ، ماقال من أنّ صدق النّبىّ لايتوقّف على صدق كلامه تعالى منظور فيه ۱۲/۱۲۷ ، جعل الإستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعيّة ۳/۱۳۲ ، قال : « ... هذا الوجه مبنىّ على أنّ الوجوب وجودى » ۱۰/۱۴۷ .

طهماسب (شاه ...) ← ابوالمظفر

الطّوسى ← المحقّق الطوسى . العلاّمة الطّوسى

عاصم

أكثر القراء كابى عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه (= علىّ) ۷/۱۹۳ .

العبّاس ، العبّاس بن عبد المطلب

هوالإمام بعد رسول الله عند قوم ۱۷/۱۸۷ ، ممن ادّعى لـه الإمامـة ۱۶/۱۹۰ .

عبدالله بن رافع

قال : «دخلت عليه يوما فقدّم جرابا مختوما ...» ۲۲/۱۹۱ .

إنّ إمامة امير المؤمنين إنّما كانت بعد وفاته ١٠/١٩٦ ، إثبات إمامة امير المؤمنين بعد وفاة النبي ١١/١٩٦ ، استخلاف النبيّ الأمير المؤمنين على المدينة فى غزوة تبوك ١٤/١٩٦ ، ولم يكن بعد النّبيّ معصوم غير أمير المؤمنين و أولاده اتّفاقا ٨/١٩٧ ، فيكونون (= أمير المؤمنين وأولاده) بعد النّبيّ أئمة مطلقا ٩/١٩٧ ، ويكون أمير المؤمنين إماما بعد النّبي بلا فصل ١٠/١٩٧ ، إنّ مقصود النبيّ بُعدهم (= أبي بكر وعمر وعثمان) عن المدينة ١٩/١٩٧ ، صدق (= أبوبكر) أزواج النبيّ (ص) فى ادّعاء الحجرة لهنّ من غير شاهد ١/١٩٨ ، عزله (= أبابكر) بعد ما وليّة أمر الصّدقات ١٣/١٩٨ ، أحرق (= أبوبكر) بالنّار فجاءة السلمى مع أنّ النّبيّ نهىٰ عن ذلك ١٤/١٩٨ ، إنّ النّبي أعطاها (= الجدّة) السّدس ٢٠/١٩٨ ، قال عمر فى موت النّبيّ لم « والله مامات محمّد » ١٠/١٩٩ ، أعطى (= عمر) أزواج النّبيّ (ص) ومنع أهل البيت من خمسهم ١٥/١٩٩ ، ولم يكن ذلك (= تفضيل العرب على العجم) فى زمن النّبيّ ١٧/١٩٩ ، جعل الناس فى الماء والكلاء شَرَعا ٥/٢٠٠ ، قوله : « أنا مدينة العلم وعليّ بابها » ١٩/٢٠٠ النّصّ المتواتر من النّبيّ على إمامة هولاء الأئمة ١٠/٢٠٢ ، كان يخبر بثبوت هذا المعاد ١١/٢٠٨ ، يجب الإقرار بكلّ ماجاء به النّبيّ ٧/٢١١ ، يجب أن يكون معصوماً ١١/٢١١ ، المعتبر فى الإيمان شرعا هو الإقرار بكلّ ماجاء به النبيّ ١٨/٢١١ ، كل ماجاء به من الأمور الممكنة يجب الإعتراف به ١٨/٢١٢ ، مما جاء به ويجب الإعتراف به مسألة القبر ٢٢/٢١٣ ، إنّ ثبوت الثّواب والعقاب مما جاء به النبيّ ٣/٢١٥ .

النظام

ذهب إلىٰ أنّه تعالىٰ لايقدر على القبايح ١٢/١٠٥ ، يقول أنّه تعالى لايقدر على القبيح ١٧/١٠٦ ، لم يفرق بين التّأثير فى صحّة الوقوع ٢٢/١٠٦ .

نوح

فهرست نام فرقه‌ها و گروه‌ها

المتكلّمين والحكماء ١٨/١٣٤ ، ... بان يكون ذلك الحادث مسبوقا بحادث آخر لاإلى نهاية على رأيهم ٣/١٣٧ ، التّسلسل فى الأمور المتعاقبة فى الوجود جائز عندهم ١٣/١٣٧ ، لايقولون بإبطال مثل هذا التّسلسل ١١/١٣٨ ، مذهبهم أنّه يستحيل عليه تعالى الرّوية البصريّة ١٨/١٣٨ ، منعوا الرّوية فى البارى مطلقا ٢٢/١٣٨ ، الضّرورة قاضية بامتناع الرّوية البصرية بدون المواجهة على مذهبهم ٥/١٣٩ ، المختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزلة والحكماء (= فى مسألة روية البارى تعالى) ١١/١٣٩ ، اتّفق على نفى الشّريك عنه تعالى جمهور العقلاء من المتكلّمين والحكماء ١٣/١٤٤ ، أراد المصنّف أن يشير إلى واحد من أدلّتهم على نفى الشّريك عنه تعالى ١٦/١٤٤ ، مذهبهم تجويز أن يكون الواجب المطلق وجوديّا زائداً على الواجب ذهنا ومتّحدا معه خارجا ١١/١٤٧ ، كون المميز داخلا فى الهويّة على رأيهم ١٨/١٤٧ ، المثل فى احطلاصهم هو المشارك فى تمام الماهيّة ١/١٤٨ ، الواجب على رأيهم ماكان وجوده عين ذاته ١٢/١٤٨ ، ليس للواجب صفة موجودة زايدة على ذاته على مذهبهم ٢/١٤٩ ، حكماء الهند جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشّرايع والاديان ١٢/١٥٣ ، انّ جميعم حتى السّحرة اتّفقوا على أنّ السّحر لاتاثير له فى شىء من السّماويات ١٤/١٧٢ ، احتجّوا على امتناع المعاد البدنىّ ٨/٢١٠ .

حكماء الهند

هم جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشّرايع والأديان ١٢/١٥٣ ،

الحكيم

كما فى حلول الصّورة فى الهيولى على رأيه ٦/١٣٢ .

الحنابله

قالوا : كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتّبة لاغير ٣/١٢٢ .

والحكماء فى رؤية الله ١٨/١٣٨ ، يوافقون الأشاعرة فى تجويز أصل الرّوية ويخالفونهم فى كيفيّاتها ٢/١٣٩ .

المانوية

قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشّرّ ١٩/١٤٣ ، ذهبوا إلى انّ خالق الخير هوالنّور وخالق الشّرّ هوالظلمة ٢١/١٤٣ .

المتأخرون

إنّ ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنّع عليه المتأخّرون ١٤/١١٢ ، بعضهم فسّرالمعجزة بثبوت ماليس بمعتاد أونفى ما هومعتاد ٩/١٧١ .

بعض المتصوفة

قد نقل عن بعضهم أنّه تعالىٰ يحلّ فى العارفين ٩/١٣٢ ، القائلين بعضهم بحلوله تعالى فى العارفين ٤/١٣٦ .

المتكلّمين

ذهب بعضهم إلى أنّ احتياج الممكن إلى المؤثّرالحدوث وحده٤/٨٣ ، يستدلّون على ثبوت الواجب المؤثّر فى العالم بحدوث الأمر إما بحدوث الجوهر أوبامكانها مع الحدوث ٦/٨٣، الدّور والتّسلسل باطلان بناء علىٰ برهان التّطبيق على رأيهم ٥/١٠٤ ، التّسلسل على رأيهم هو وجود أمورغير متناهية سواء كانت مترتّبة أولا ١٣/٨٤ ، يقولون فى الواجب لذاته من أنّ وجوده زايد على ذاته ٨/٨٤ ، برهان التّطبيق على رأيهم يجرى فى الأمورالغير المتناهية الموجوده مطلقا ١٩/٨٦ ، أكثرهم لايقولون بالوجود الذّهنىّ ١٥/٨٧ ، المنكرين للوجود الذّهنىّ ٣/٨٨، الإشكال فى برهان التّطبيق مشترك الورود بين جميع المتكلّمين والحكماء ٤/٨٨، القائلين بإيجاب الفاعل ٦/٩٩ ، القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء والمتكلّمين ١٨/٩٩ ، معنىالقيام بالذّات عندهم هوالتحيّزبالذّات ١٨/١٠٠ ، إنّ جمهورهم حصروا التحيّز فىالحركة والسّكون ١٢/١٠١ ، فالصّواب أن يجاب بتناهىالجزئيّات بناء على برهان التّطبيق علىرأيهم ٢١/١٠٢ ، التّسلسل فىالأمور

العدميّة المتجدّدة محال على رأيهم ١٩/١٠٤ ، انّ علّة الإحتياج إلى المؤثّر هى الحدوث وحده أو الإمكان مع الحدوث عندهم ١٦/١٠٦ ، مذهبهم أنّ شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة ١٥/١٠٦ ، قالوا أنّ الحياة صفة توجب صحّة العلم والقدرة ٢/١١٤ ، التّسلسل فى الأمور الموجودة فى نفس الأمر محال على رأيهم ٢٣/١١٥ ، قالوا انّهما (=كونه تعالى سميعا وبصيرا) صفتان زائدتان على العلم ١٥/١١٧ ، بعضهم كالأشعرى والكعبىّ ١٥/١١٧ ، أنّه ليس بجسم ولا عرض عندهم ٨/١٣٠ ، الحيّز عندهم الفراغ الموهوم الذى يُشغله الجوهر ١٣/١٣٠ ، العرض على مافسّره المتكلّمون هو الحالّ فى المتمكّن ١/١٣١ ، لم يقل بافتقار المحلّ إلى الحالّ ٤/١٣١ ، يمكن الإستدلال على نفس الجسميّة والعرضيّة على رأى المتكلّمين ١٥/١٣١ ، إنّ اللّذة والألم مطلقا من الكيفيّات النّفسانيّة عندهم ١٢/١٣٢ ، امتناع مطلق اللّذة لله تعالى مختلف فيه بين جمهور المتكلّمين والحكماء ١٨/١٣٤ ، نفيهم مطلق اللّذة عنه تعالى يحتمل أن يكون لعدم ورود الشّرع بذلك ، ١٩/١٣٤ ، ... بأن يكون الذّات مقتضيا للحادث بانضمام الإراده على رأيهم ٢٢/١٣٦ ، التّسلسل فى الحوادث المتعاقبة باطل على رأيهم ١١/١٣٦ ، التّسلسل باطل ببرهان التّطبيق والتّضايف وغيرهما على رأيهم ١١/١٣٨ ، المشهور من الأدلّة العقلية على نفى الشّريك عنه تعالى بين المتكلّمين برهان التّمانع ١٤/١٤٤ ، اتّفق على نفى الشّريك عنه تعالى جمهور العقلا من المتكلّمين والحكماء ١٣/١٤٤ ، تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو على تقدير مغايرتهما للذّات كما هو مذهبهم ١٥/١٤٧ ، المثل فى اصطلاحهم هو المشارك فى تمام الماهيّة ١/١٤٨ ، الواجب على رأيهم ماكان ذاته مقتضيا لوجوده ١٢/١٤٨ ، ... على ما توهمّه مثبتوا الحال منهم ١/١٤٩ ، من الأشاعرة قالوا بصفات وجوديّة أخرىٰ كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها ٩/١٤٩ ، بأن يعيد الله بدنه المعدوم ويعيد الرّوح إليه عند أكثرهم ٦/٢٠٦ ، جمهورهم النّافين للنّفس النّاطقة المجرّدة ١٢/٢٠٦ ، ولو

حقيقة هوالوجه و إنّما يوصف ذوالوجه بالمعلوميّة بالعرض ٢/١١٣ ، إستدلّ بعضهم بأنّ إرادته تعالى لوكانت أمرا سوى الدّاعى والصّارف يلزم التّسلسل و تعدّد القدماء ٧/١١٧، المختار عندهم أنّهما (=كونه تعالى سميعا وبصيرا) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ١٧/١١٧ ، حقّق بعضهم بأنّ الإفتقار إلى مايستند إليه فلا ينافى الوجود الذّاتىّ ٧/١٢١ ، ما استدلّ به بعضهم من أنّ عموميّةالقدرة يدلّ على ثبوت الكلام ، فيه نظر ١٣/١٢٣ ، المراد بالكلام الحروف المسموعة لاالمتخيّلة كما اختاره بعضهم ٤/١٢٤ ، قال بعضهم فى شرح المواقف هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمّد الشهرستانى ٥/١٢٦ ، الفرق فى ذلك بين الأدلّة الدّالة على صدق الكلام النّفسى مما وقع من بعضهم ليس على ما ينبغى ٥/١٢٨ ، السّبب القريب للّذة اعتدال المزاج والألم سوءه عندهم ١٩/١٣٣ ، وافق بعضهم الحكماء فى إثبات اللّذة العقليّة له تعالى ونفى اللّذة الحسيّة عنه ١٠/١٣٤ ، القول بأنّه لانزاع للنّافين والمثبتين (= فى مسألة روية الله تعالى) كما وقع من بعضهم ليس بظاهر ١٠/١٣٩ ، والصّفة التّى يعتبرالوحدة فيها فى الشّرع على ما يستفاد من كلام بعضهم ثلاث ، ١٥/١٤٣ قال بعضهم أنّ قوله تعالى : « لوكان فيهما آلهة إلّاالله لفسدتا » حجّة إقناعية ١٧/١٤٥ ، صرّح بعضهم بأنّ اسماعيل من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد ١٣/١٧٠ ، العصمة عندهم لطف ٣/١٧٥ ، ظهر فساد قول بعضهم فى مسألة كون الإمام لطفا وجوده ٢٢/١٨١ ، اختاروا عدم صحّة التّوبة عن معصية دون معصية ٨/٢١٦ .

المحقّقين من قدماء المعتزلة ومتأخرى الإماميّة

مذهبهم القول بثبوتهما (= المعاد البدنى والروحانى) ١٥/٢٠٦ .

المخالفين

جمهورهم لايقولون بوجوب العدل على الله ٣/٧٢ ، إنّهم مع كونهم مسلمين خوارج

عن ربقة المؤمنين ۲۳/۷۶ ، ولهم هيٰهنا شُبُه أخرى لانطول الكلام بإيرادها ۹/۱۶۶، فيه(= وجوب عصمة النّبيّ) ردّ عليهم ۲۰/۱۷٤ ، جوّزعامّتهم الصّغاير الغير الخسيسة على الأنبياء ۲۲/۱۷٤ ، اتّفق جمهورهم على امتناع صدور الكبائر من الأنبياء بعدالبعثة ۱۷/۱۷٦ ، ولهم في جوابه(= استدلال بآية إنّما وليّكم الله. . .) كلمات شتّىٰ ۱۹/۱۹٥ ، الكلالة عندهم وارث لم يكن ولدا للمورّث ولاولدا له ۱۷/۱۹۸، روى من طريق المخالفين عن مسروق ۱۰/۲۰٤ ، المرويّ عن بعضهم إنّ الإيمان هوالتّصديق بالجنان والإقرار باللّسان ۲/۲۱۲ .

المسلمين

لايصحّ ولايجوز شرعاً جهل الأصول المذكورة على أحد منهم ۹/۷٦، إنّما خصّ وجوب الأصول المذكورة بالمسلمين مع أنّها واجبة على جميع المكلّفين ۲۲/۷٦، المخالفين مع كونهم مسلمين خوارج عن ربقة المؤمنين ۱/۷۷ ، أطبقوا على أنّه تعالى مدرك أي سميع بصير ۱۳/۱۱۷ ، اتّفق جميعهم على انّه تعالى متكلّم ٦/۱۲۳ ، اتّفقوا على أنّ كلامه تعالى صادق ۱۸/۱۲٦ ، فهم(= اميرالمؤمنين وأولاده) أولى الأمر الّذين أمر المسلمون بإطاعتهم مطلقا ۹/۱۹۷ ، اتّفق المسلمون كافّة على وجوب المعاد البدنّي ٥/۲۰۷ .

المشايخ

خرقتهم يرجع إليه (= على بن ابى طالب) ۱۲/۱۹۱ .

مشايخ المحقّقين

شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين (ع) في كلامهم ۱۷/۱۷۱ .

المشبّهة

اتّفقوا على أنّه تعالىٰ في جهة الفوق ۷/۳۳ .

المشركين

المخالف في نفي الشّريك عنه تعالى جميع المشركين من الوثنيّة وغيرهم ۱۸/۱٤۳ .

المعتزلة

يكفى وجوب معرفته تعالى مطلقا فى إثبات وجوب النّظر فى معرفته عقلا أوشرعا على ما هوالمتنازع بين المعتزلة والأشاعرة ١٠/٧٥ ، أكثرهم ذهبوا إلى انّه تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد ١٤/١٠٥ ، لم يفرق جمهورهم بين التّأثير فى صحّة الوقوع والتأثير فى الوقوع ٢٢/١٠٦ ، إنّ المعدوم ليس بشىء خلافا للمعتزلة ١٩/١٠٧ ، قال بعضهم إرادة الله تعالى هى صفة زايدة مغاير للعلم القدرة ٤/١١٧ قالوا بعضهم إرادته تعالى هى فى فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الأمربه ٤/١١٧ ، اختارجمهورهم قول اهل الحقّ فى إرادته تعالى ٦/١١٧ ، مذهب جمهورهم ان الوجوب الذّاتى كما يدلّ على نفس البقاء يدلّ على نفى كونه صفة وجوديّة زائدة على الذّات ٣/١٢٠ ، قالوا : كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتّبه لاغير ٣/١٢٢ ، قالوا بحدوث كلامه تعالى ٤/١٢٢ ، معنى كونه متكلّما عندهم كونه مُوجداللكلام ٧/١٢٢ ، منعوا صغرى القياس بناء على أنّ كلامه ليس صفة قائمة به ١٦/١٢٢ ، لهم أن يمنعوا كبرى القياس الأوّل بناء على على أنّهم جوزّوا كون صفاته تعالى حادثة من غير أن يكون قائمة به تعالى ٢/١٢٣ ، المختار عند الفرقة النّاجية مذهبهم (= فى كلام الله تعالى) ٢/١٢٤ ، اختاروا القياس الثّانى واضطرّوا إلى القدح فى القياس الأوّل ١٥/١٢٢ ، انّ الدّليل الأوّل (= لانّ الكذب قبيح بالضروره) من الأدلّة المعتزلة ٧/١٢٧ ، مذهبهم أنّه يستحيل عليه تعالى الرّؤية البصريّة ١٨/١٣٨ ، منعوا الرّوية فى البارى تعالى مطلقا ٢٢/١٣٨ ، الضّرورة قاضية بامتناع الرّؤية البصريّة بدون المواجهة على مذهبهم ٥/١٣٩ ، المختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزله والحكماء (= فى مسألة رؤية البارى تعالى) ١١/١٣٩ ، المختار عند اهل الحقّ مذهب المعتزلة فى أفعال العباد ٤/١٥٦ ، قالوا إنّ الحسن والقبح عقليّان ١٠/١٥٢ ، سمّوا انفسهم أصحاب العدل والتوحيد ٧/١٥١ ، بعض المتكلّمين منهم قالوا بصفات وجودية أخرى كالبقاء والقدم

فهرست نام کتابها

فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح ٩/٦٧ ، وجه إلحاق البـاب الحادى عشر به ١٦/٧٦ .

مصباح المتجّد

الّذى الّفه الشّيخ ابوجعفر الطّوسى قدّس سّره فى أعمال السّنة من العبادات ١/٩٦

مفتاح الباب

الملحق بمختصر المصباح ٩/٦٧ .

المواقف

ما قال صاحب المواقف من أنّ صدق النّبىّ لايتوقّف على صدق كلامه منظور فيه ١٢/١٢٧ ، إنّ صاحب المواقف جعل الاستدلال بكون الحلول هوالحصول علىٰ سبيل التبعيّة ٣/١٣٢ .

نهاية الاقدام

هذا الحمل لكلام الشّيخ مما اختاره محمّد الشّهرستانى فى كتـاب المسمّى بنهـاية الأقدام ٦/١٢٦ .

نهج البلاغه

. . . وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة ٥/١٩٣ ، وكفاك شاهداً صادقا فى هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية فى نهج البلاغه ١٧/١٩٣ .

ولىّ (= عثمان) معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة ٣/٢٠٠ .

صفّين

... ورفع الصخرة العظيمة عن القليب حين توجّهه (= على بن أبى‌طالب) إلى صفّين ٢١/١٩٣ .

غديرخم

وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة ٢/١٨٨ .

فدك

وهى قرية بخيبر ٢٣/١٩٧ ، طالت المنازعة بينهما (= سيّدة نساء العالمين) و بين أبى‌بكر فى فدك ٢١/١٩٩ ، واتّفقا (= أبوبكر وعمر) فى منعها (= سيّدة نساء العالمين) عن فدك ٢٣/١٩٩ .

الكوفه

و مخاطبته (= على بن أبى‌طالب) الثّعبان على منبر الكوفة ٢٠/١٩٣ ، استعمل (= عثمان) سعد بن الوقّاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ٣/٢٠٠ .

المدينة

غديرخم وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة ٣/١٨٨ ، إستخلاف النّبىّ لأميرالمؤمنين على المدينة فى غزوة تبوك ١٤/١٩٦ ، إنّ مقصود النّبىّ بعدهم (= أبى‌بكر وعمر وعثمان) عن المدينة ١٩/١٩٧ .

مكّة

غديرخم وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة ٣/١٨٨ .

نجران

دعا رسول الله وفد نجران إلى المباهلة ٤/١٩٠ .